

الحلُّ القَصديّ لّلغة

في مواجهة الإعتباطية

كتاب في

نقد المباحث الاعتباطية للالفاظ ومنهج البلاغة

(ويليه كتاب الردّ على الجرجاني)




تأليـــــــف

عالم سبيط النيلي



المقدمة

أخذت مباحث الألفاظ حيزاً كبيراً في اللغة وكانت تفرعاتها مشتركة بين علم الكلام من جهة وأصول الفقه من جهة أخرى واستعملت على نطاق واسع في التفسير سواءً كان للنص القرآني أو غيره كشرح الحديث ودراسة متون المرويات ونصوص الصحابة ونصوص وخطب الأئمة عليهم السلام كشروح نهج البلاغة وغيرها. وقد استعمِلت على نطاقٍ أضيقٍ وبمصطلحات مختلفة في علم البيان أو البلاغة .

ولما كنت أتحدّث عن (نظامٍ قرآنيٍّ) وإعجاز للقرآن من خلال هذا النظام ، ولما كانت روح هذا النظام تتمّثّل في صورته الظاهرة لنا – حالياً في الأقل – في القواعد المذكورة في ذلك الكتاب (النظام القرآني – للمؤلف). ولما كانت تلك القواعد تلغي المترادفات وتعيد تفسير اللغة على نحوٍ آخرٍ هو وجود معنىً ذاتيٍّ في الصوت وحركةٍ عامةٍ (معينةٍ) ومحدّدةٍ إجمالاً في كلّ تعاقب صوتيٍّ – وهو ما تمّ شرح القسمِ الأكبر منه في كتاب (اللغة الموحدة) ، وتمّ تفنيد ونسف الاعتباطية في اللغة ووحداتها الأصلية خلافاً لمزاعم البنيوية الغربية أو الشكلّية النظمية العربية بقيادة دي سوسير في الأوّلى

وعبد القاهر الجرجاني في الثانية.

أقول لما كان ذلك قد تمّ فقد رأيت من الضروري أن أباشر بنفسي البدء بإلغاء ونسف البنى الفوقية التي تمّ تأسيسها على هذه النظرية الاعتباطية للّغة .

فوضعتُ رسالةً من ثلاثة أقسامٍ ، القسم الأوّل منها هو في تفنيد مباحث السلف في الألفاظ والقسم الثاني هو في إبطال بلاغة الجرجاني (أسرار البلاغة) والقسم الثالث هو في دلائل إعجازه . وهذان القسمان الأخيران هما من مكمّلات هذا الكتاب حيث اخترنا من كتابيه أمثلةً عشوائيةً كنماذج للاعتباط .

ومعلوم أنّ الغاية من ذلك هو المساعدة في البدءِ فوراً بتأسيس البنى الفوقية على القواعد التي وضعناها في (قصدية اللغة) وما يترتب عليها من نظامٍ قرآنيٍّ ونظامٍ آخرٍ للحديث النبوي في نصوصه ، وما يترتب على ذلك من إعادةٍ للنظر في جميع المشاريع السابقة المتعلّقة بشرح وتفسير النصوص الدينية والعقائدية وبالشكل الذي يعيد جزءاً من حقائقها الخافية الى الأذهان .

إن موضوع إثبات قصديةِ اللغة قد فُصِّل وبشكلّ وافٍ في كتابنا (اللغة الموحدة) . أمّا هذه الرسالة فهي بمثابة النتائج المترتّبة على ذلك . فهي تقوم بتفنيد هذه المباحث وفروعها وتطبيقاتها من خلال تناقضاتها وإلغاءها لنفسها .

في كتاب اللغة الموحدة تمّ التعرّف على معاني الحروف وإبطال الجزافية في الوحدات الصوتية نفسها (عملياً) ، علاوة على إبطال الاعتباطية ذاتها من خلال تناقضاتها الداخلية .

على أن (مظاهر) الاعتباطية في اللغة هي فكرةٌ أسبقُ من وقتِ التأسيس النظريّ لها . والفارقُ أن التأسيس جعل التردّد بين ما هو صحيح وبين ما هو خاطئ يتحوّل الى قواعد أكيدة لما هو خاطئ .

وقد ظهرت الآثار السيئة للاعتباطية في اللغة على كافة مستويات الفكر سواء أكان منطقياً محضاً كعلم الكلام أو فقهياً في الأصول أو لغوياً في المعاجم وعلوم اللغة والصرف والنحو والبلاغة وفروعها أو فلسفياً محضاً كما في الفلسفة عموماً والإسلامية منها خصوصاً أو في الشروح والتفاسير للنصوص المختلفة ، مثلما أدّت ثمارها في الأدب عموماً . وتُرى تلك الآثار واضحةً من خلال إفساد هذه البحوث وتشتيت المعارف المستحصلة الى فروع كثيرة ومتشعّبةٍ لدرجة فقدان الرابط بينها ، وكذالك ضياع طاقات إضافية في ملاحقة (مواضيع) وهميةٍ لا وجود لها وترك أشياءٍ أساسيةٍ ، بالإضافة إلى التشويه المرعب للأسس المنطقية نفسها ـ بحيث أن ايَّ شيءٍ يُقال يمكن أن يأخذ حيزاً من الفكر والعناية ولو كان وهماً من الأوهام .

وقد اعترف الجميع أن الحقيقة ضائعة وقد ظهرت تلك

الاعترافات بصورٍ شتى ، بما في ذلك أدب الرواية . علاوة على أنّك من اليسير جداً أن تجدها في نصوص أكثر العلماء جدّيةً في التفسير – ولا أعني هنا علماء الإسلام فقط أو علماء الأديان بشكلّ خاص بل كلّ نشاط تفسيري ، بما في ذلك النقد الأدبي في الغرب .

ولما كنت أعتقد أن الكثير من هذه النشاطات في هذه الجوانب مشتركة وإنها تتحرك من جماعةٍ الى أخرى وإن لم تعترف الأخيرة بفضل الأولى (في تضليلها) ، ولما كنت اعتقد أن الجزء الاكبر من أسس وأبنية هذا الهيكلّ الوهمي قد تمّ (إحكامه) في المشرق الإسلامي ، فإنّ نسف مباحث الألفاظ هو أحد الطرائق التي اعتبرتها نافعة إن شاء الله تعالى في تأسيس علم لغوي ونقدي يؤثّر في جميع النشاطات المذكورة لتعيد الجماعات المختلفة نظرها في كافة ما تعتقده من مسلِّمات أو قواعد ثابتة .

وسأجعل صورة هذه الرسالة على شكلّ مباحثٍ مختصرةٍ جداً على طريقتهم في ذكرها بمثل ذلك ، سوى أني سأضع العنوان لكلّ منها لتيسير الأمر على القارئ ، ولكني بالطبع سأتحدّث بأسلوب جديد يمكن فهمه بخلاف أساليبهم .

القسم الأول: **نقد المباحث الإعتباطية للألفاظ**

في هذا الفرع مباحث فرعية كثيرة جداً ، ولهم فيها مجادلات واسعة جداً ، وإذا أردنا جمعها فهي ترجع الى أصل واحد ومسألة واحدة . ذلك أن مباحث هذا الفرع هي في الدلالة وطبيعتها من حيث كونها كلّية يمكن تجزئتها أو لا يمكن ؟ وسأوضح المقصود بذلك . ولا يمكن الخوض في تفاصيلهم : ذلك لأنّهم تحدّثوا عن الدلالة بلغة وألفاظ كانت هي الأخرى ورغماً عنهم موضوع البحث . وأعني بذلك : أن هناك خلط في الأمثال المضروبة للمناقشات فقد كانت تلك الأمثال تحمل في ذاتها نفس المشكلة ، ولهذا فلا يقدر فرد واحد ولا مجموعة أيضاً على تصحيح هذا الكم الهائل من المجادلات إلاّ بمعرفة قضية حقيقية وأساسية يتمّ بموجبها نسف الموضوع من أصله وتحويل وجهته الى اتجاه آخر .

فمفردة مثل (الشمس) لا تحمل عندهم في ذاتها أيّة دلالة ، وإنّ دلالتها تأتي من الاستعمال والاتفاق . وهنا يظهر سؤال آخر عندهم هو : هل تحمل المفردة في النص جميع المعاني التي تستعمل لهذه المفردة ؟ فإنّ المعاني متعدّدة من حيث شموليتها – فالشمس المعلومة (في السماء) ، و لكن قد يقول زيد (جلست في الشمس) ، ويقصد ضوء الشمس وبالتالي فهو يعني (جزء) من المعنى الأشمل ، أو الكلّي . لكننا نلاحظ إغفال أمور أخرى ، ففي مثل هذا البحث توجد ثلاث مشاكل أغفلت :

الأولى : لا يوجد لديهم (نص) مفروغ من صحته أصلاً لكي يكون مصدراً للأمثال المضروبة – إذ قد أقول بل أجزم أن القول (جلست في الشمس) هو تركيب خاطئ لغوياً – إذ يتوجب مثلاً أن يقول (جلست متعرضاً للشمس) و (عرّضت ثوبي للشمس ليجف) .. الخ . و معلوم أنه بغير أمثال (صحيحة) مفروغ من صحتها لا يمكن استمرار المناقشة . وفي الجملة الجديدة لا مشكلة من هذا النوع .

الثانية : إن النص المفروغ من صحته (إن وجد) مثل (القرآن) فإنه قد استعمل ولكن بصورة معكوسة . أي أن المباحث استعملت الشواهد والعبارات المشكوك في صحّتها أو التي يجب أن تكون موضع التصحيح اللغوي جنباً إلى جنبٍ مع عبارات القرآن ، ثم استعملت النتائج لفهم النصّ المفروغ من صحّته أي القرآن !! وهذا عملٌ اعتباطيٌّ . وقد شدّدت على هذا التناقض في كتاب النظام القرآني .

الثالثة : إنّ موضوع البحث هو دلالة اللفظ في عمومها : هل هي فرديّة أم مركّبة من أجزاء؟ وهل لها أصل محدّد أم يمكن إطلاقها على أشياء أكثر ؟ . في حين أن الشواهد هي (مركّبات) من ألفاظٍ عدّةٍ . أي أن أخذ مفردة مثل (الشمس) لدراسة دلالتها لا يمكن أن يكون داخل جمل وتراكيب مؤلّفة من وحدات أخرى مع لفظ الشمس لأنّهم إنما يبغون أصلاً فهم دلالة اللفظ مجرّداً من أي تركيب

. وبهذا يمكن القول أن مبحث الدلالة متهاوٍ بنفسه ولا قيمة له ولو لم تعرف له بديلاً .

لكننا في المنهج اللفظي أدركنا البديل . فقد أصبح لكلّ لفظٍ مجرّدٍ (حركةٌ عامّةٌ) . ويمكنك من خلال هذه الحركة الحكم على ما يمكن أن يطلق عليه اللفظ وهو لا زال مجرّداً من أي تركيب . ففي هذا المنهج لا تظهر أيّة واحدةٍ من تلك المشاكل الآنفة الذكر .

أمّا الفروع الأخرى : الدلالة المطابقة ، الدلالة الألتزامية ، الدلالة التضمّنية فهي ساقطة عن الاعتبار لتناقضها في نفسها . وفي المنهج الجديد يتوجّب توجيهُ البحث إلى وجهةٍ أخرى وهي البحث عن الأخطاء وتصحيحها في عملية التصحيح الخاص بالنصوص أوّلاً واستعمال الحركة العامّة لفهمٍ أعمقٍ لتلك الحركة من خلال النصوص المفروغ من صحتها عند امتحانها بالمنهج نفسه ثانياً . فهذا التأسيس هو تأسيسٌ منطقيٌّ ويؤدّي إلى تصاعدٍ كميٍّ للمعرفة بخلاف التأسيس الاعتباطي تماماً ، وسنوضّح هذه الفكرة أكثر في ما يلي من المباحث .

المبحث الثاني: **المفرد والمركّب في اللفظ ومدلوله**

الأقسام المعتمدة عندهم للعلاقة بين اللفظ (المفرد والمركب في مدلوله) وبين المعنى هي أربعة أقسام ، لأن مدلول كلّ لفظ أما مفرد أو مركب وكلاهما أما يدل على معنى أو لا يدل على معنى وهذه الأقسام هي :

1. مفردٌ دالٌّ على معنىً مفردٍ : كلفظ : فِعلٌ ، اسم ، كلّمةٌ .

2. مفردٌ دالٌّ على لفظ آخر مركب هو بدوره دالٌّ على معنى مركب مثل : الخبر ، الكلام ، القول . فالخبر مثل زيد كاتب ـ مركَّب من ألفاظ وهي دالّة على معنى مركب من زيد والكتابة أو فعل الكتابة.

3. مفردٌ دالٌّ على لفظٍ مفردٍ آخرٍ (والآخر غير دال على معنى) مثل حروف المعجم: ألف ، باء ...

4. لفظٌ مفردٌ دالٌّ على لفظٍ آخرٍ مركب والأخير غير دالٍّ كلفظ الهذيان والهذر .. الخ .

نلاحظ في التقسيم عدة مشاكلّ وتناقضات :

الأوّل : إن التقسيم لم يكن مطابقاً للمقدّمات : كلّ مدلول إما مفرد أو مركب من ألفاظ . وهذان هما نوعا اللفظ , وهذان النوعان أما يدل على معنى أو لا يدل فالاحتمالات المتكونة للفظ الأصلي 6 لا 4 ومنها المفرد الدالّ على مفرد دالّ بدوره على معنى ، والمفرد الدالّ على معنى مركب حيث لم يذكرا.

الثاني : إن التقسيم لم يلتزم ظروفاً موحّدة لدراسة الوحدة

اللغوية . فلو قال : الفعل – بأل التعريف في النوع الأوّل أسوة بالنوع الثاني (الخبر) لكان لهذا الفعل بالمعنى معنىً مركباً – لأن الفعل الحقيقي هو ما لا يعبر عنه إلا بجملة مركبة أو عدة جمل . و من جهة أخرى لو قال (خبر) بغير أل التعريف في النوع الثاني لكان المفهوم هو من النوع الأوّل – أي الخبر في النحو ومن غير ذلك كلّه يمكنك نقل المفاهيم من المفرد الى المركب في الأمثال المضروبة – فلفظة (كلمة) مثلاً قد تعني خطبة طويلةً أو قصيرةً لا مفردة وهكذا .

إذن تبرز نفس المشكلة المراد وضع حلول لها خلال محاولة الحلّ . إذ يستحيل التخلّص من (اعتباطية) التأسيس لمبادئ لغوية تعتقد سلفاً أنها لغة اعتباطية !! و هذا امرٌ منطقيٌ واضحٌ تجاهلوه . وهذه المناقضة المذهلة وقع فيها جميع علماء اللغة في الغرب والشرق بلا استثناء ، ولكنهم استمروا في تأسيس مبادئ اعتباطية بل أقرّ سوسير بما سماه بـ (المبدأ الاعتباطي) . وقد أشرتُ في كتاب (اللغة الموحدة) الى التناقض في نفس العبارة بين مفردتي (مبدأ – واعتباطي) حيث لا يمكن وصف الاعتباط بالمبدئية أو المبدأ بالاعتباط .

الثالث : هناك مشاكل أخرى : فمثلاً إن النوع الرابع (الهذيان) هو لفظ يدلّ ضمناً على وجود ألفاظ أخرى – قالوا لا يدل على معنى . و هذا غير صحيح لأن الذي لا يدلّ على معنى – إذا سلمنا أن

الهذيان خال تماماً من كلّ معنى– هو الجمل والتراكيب لا الوحدات المركبة منها وهي موضوع البحث!

وفي النوع الثالث لا تجد اللفظ الثاني في حروف المعجم إلاّ أن يكون المقصود : أ – ب – ج من النظام الكتابي الى نظام صوتي بنطق التسمية هكذا ألف – باء ، جيم . و هذا بالطبع خلاف المنهجية في البحث ولا قيمة له بهذا المعنى .

إذن فالتقسيم متناقض في داخله ولا يؤدي الى نتائج علمية . ومعلوم أننا أظهرنا القيمة الفعلية للوحدات الصوتية وليس للمفردات (الألفاظ) فقط في كتاب (اللغة الموحدة) وبالتالي فلا قيمة لهذا التقسيم في منهجنا . ومع أني أعتمد في هذه الأبحاث على خلاصةٍ لـ(لكمال الدين ميثم بن علي البحراني) – ت سنة 679 هـ – في مقدِّمته لشرح نهج البلاغة ، إلاّ أن المسائل المذكورة وحلولها الاعتباطية لا تختلف بشيء جوهريٍّ عن أيّة أبحاثٍ لغويةٍ حديثةٍ قائمةٍ على مبدأ الاعتباطية في الغرب فيما يخص العلاقةُ بين الدال والمدلول .

و قد ذكر سوسير أن الاعتقاد بأنّ الألفاظ لا قيمة ذاتية لها هو أمر لا يختلف حوله إثنان ، وأما الأصوات فإنّ الاعتقاد بوجود قيمة لها هو ضرب من الخيال وشيء لا يخطر على بال . وهو بهذا لا يختلف عن(ميثم) بشيء في نظرته للأصوات إذ اعتبرها غير دالةٍ على شيء ، وكذلك الألفاظ لا تدل على المعاني إلاّ بعد التركيب كما

سيأتيك .

المبحث الثالث : الدلالات المختلفة للفظ

هذا العنوان من وضعنا لنجمع فيه عدة أبحاث لعلماء الاعتباط كلّها تدور في فلك واحد ، ومن الواضح أن منشأه المترادفات أيضاً ، ولكنهم كثيراً ما كان يعجبهم تفريع أبحاث عديدة لأصلٍ واحدٍ ومشكلةٍ واحدةٍ . فالمشكلة نفسها لا تحسم بحل منطقي - أما التفرعات فيحاولون إيجاد حلول لها !! .

ومن تلك المشاكل الفرعية أن اللفظ قد يعطي دلالات مختلفة فما هي الدلالة الحقيقية له من بين تلك الدلالات . مثلاً (الصلاة) في قوله تعالى :

[إن الله وملائكته يصلّون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلّوا عليه وسلّموا تسليما] / (الأحزاب 56)

فالصلاة من الله (رحمة) ومن الملائكة ومن الناس (استغفار) . وكقوله تعالى :

[ألم تر أن الله يسجد له من في السماوات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم] / (الحج 18)

فالسجود من الملائكة (خشوع) ومن الناس وأمثالهم هو المتصور من وضع الجبهة على الأرض ومن الجمادات هو قسرّية الحركة واحتياجها الى الصانع .

وهذا الأصل دخل أبحاثا فرعية مختلفة - مثل اللفظ المشترك هل يستعمل في معانيه على الجمع أم لا ؟ أجاز ذلك الباقلاني والجبائي

والقاضي عبد الجبار والشافعي ومنع منه أبو هاشم وأبو الحسن البصري والكرخي وغيرهم .

الملاحظ أن المدخل الى المبحث متناقض منذ البدء في المسألة شأنه شأن جميع تفرعات (علم اللغة) الاعتباطي . وقد أوضحت المسألة في كتاب اللغة الموحدة لغرض آخر - وأشرت في الختام الى أن نتائجه ستلغي جميع تفرعات المسائل الاعتباطية .

فأصل البحث هو عن مدلولات (أو مدلول) اللفظ - ومن ثم التراكيب مجتمعة من ألفاظ وليس اشتراك الألفاظ في المدلول . ولكننا نلاحظهم وكما فعل علماء اللغة في الغرب منذ سوسير يعتبرون الألفاظ الأخرى - والتي هي مدلولات المفردة الأولى من معاني اللفظ الأوّل . بمعنىً آخر : أنت تبحث عن معاني الألفاظ ومدلولاتها فاللفظ رقم (1) مثلاً تعطيه ثلاثة مدلولات . ولكن هذه المدلولات استعملت لإظهارها ثلاثة ألفاظ أخرى ، وهذه الألفاظ هي جزء من أبحاثك يفترض أنّك تبحث عن مدلولاتها أيضاً فهذا العمل لا يقوم به شخص عاقل مطلقاً لأنه إذا كان يؤمن بـ (المترادفات) - فليؤمن ولكن يتوجب عليه أن يكون منطقياً فيبحث في المرادفات نفسها ولا يبحث عن الدلالة الأصلية أو الفعلية لكلّ لفظ مادام يبدأ فوراً من الأمثلة بتخريبِ وتدمير تلك الدلالة المبحوث عنها ؟!

في المثال السابق وجميع الأمثلة عدة مشاكلّ منهجية :

1. الصلاة من الله (رحمة) : هو معنى للصلاة صيغ بلفظ جديد

هو (رحمة) ـ وهو لفظ يحتاج هو الآخر الى دلالة وبحث كما أشرت . فالبحث لا يفسر (لغةً إعتباطية) وحسب وإنما اسلوب البحث نفسه اعتباطي الشكل والمضمون .

2. إن هذا التحديد تدمير (لنظام المترادفات) حتى حينما يؤمن المرء بها ـ إذ المفروض وجود حدود معينة للمترادفات فتحديد الصلاة من الله على أنها رحمة هو منتهى التعسف بحق (المترادفات) التي هي في الأصل تعسف بحق اللغة . وهذا يعني أن مباحث الألفاظ لا تقوم الا بالمزيد من التخريب أو التدمير للنظام اللغوي .

يمكن للمرء أن يقول : إن الصلاة من الله هي (لطف) ، أو (مودة) أو (تأييد) أو (عناية) أو (ذكر) ـ كما قال [اذكروني أذكركم] أو أيّة ألفاظ أخرى ذات صلة بالموضوع وما أكثرها . فالتحديد بكونها رحمة هو هتك لمجموعة الألفاظ المشتركة في نفس موضوع (اللفظ المشترك) وفتح لامحدود للمترادفات .

وإذا كان النص القرآني أو أي نص آخر ـ هو الغاية والوسيلة في آنٍ واحدٍ لهذا البحث ـ فإنّ عملية التخريب لنفس النص قد بدأت منذ أن ابتدأ البحث . فعلى سبيل المثال نلاحظ غيريَّةً بين الصلاة والرحمة في استعمال (مركَّب) واحد من النص القرآني مثل : [أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة] / (البقرة 157). وهو دليلٌ أكيدٌ على أن الصلاة شيءٌ مختلفٌ عن الرحمةِ .

وكذلك الأمر في معناها أي الصلاة ـ من الملائكة ومن الناس .

إذن فالباحث بدأ بتخريب (النصوص) كلّها منذ بداية البحث .

3. دخل هذا المبحث الى الفقه التشريعي أيضاً : فاختلفوا في (مبحث الأوامر) حول القصدية في الأمر : [أقيموا الصلاة] مثلاً - هل المقصود تلك العبادة الخاصة التي تتضمن حركات وقراءة معينة أم المعنى الأعم المرتبط بالصلة ؟

ومن جراء ذلك كانت النتيجة هي (عدم وجود) فقهٍ إسلاميٍّ مصدرُه الكتاب بشكلٍ فعليٍّ - وما يقال من أنّ الكتاب هو أحد مصادرهم في التشريع فهو مجرّد إدعاءٍ - ففي أوضح آيات التقسيم في الإرث مثلاً لا يمكن الركون الى شيءٍ معتمد وحاسمٍ لفهم آيات التشريع بصورة دقيقة كما حدّدتها (السنَّة) - والتي ظنوا أن (نصوصها) قطعية الدلالة غير قطعية الصدور - بعكس الكتاب الذي هو قطعيٌّ الصدور غير قطعيّ الدلالة وهذا مجرّد احتيال على الموضوع . إذ أن النص النبوي هو نص بكلّ ما يتضمنه معنى النص من إحكام وقد أكد الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) على أنه أوتي جوامع الكلم - وإن في كلامه شبهاً من كلام الله ، من حيث أفاد نص آخر للإمام علي (υ) أن كلامهم (يفسر بعضه بعضاً) - وهذا يعني وجود نظام لفظي في كلامهم كما هو الحال في القرآن مع اختلاف جوهري ذكرناه سابقاً .

وكان من المفترض أن يؤدّي ذلك الى (بحث لغوي) قائم على أسسٍ علميةٍ ومنطقيةٍ ، لكن ذلك لم يحدث - واعترف شرّاح نهج

البلاغة ـ مثلما اعترف مفسروا القرآن بعجزهم عن الفصل في المشترك المعنوي أو اللفظي من قبيل قول الإمام علي (υ) في خلق الكون :

(أنشأ الخلق إنشاءاً وابتدأه ابتداءاً .. الخ)

قال أحد الشرّاح ميثم بن علي البحراني / شرح النهج / ج1 / 132 : (لم أجد لأهل اللغة فرقاً بين الإنشاء والإبتداء) . واعتبر الشارح غياب التفريق (مشكلة) ـ بخاصة إذا أردنا صون كلامه (υ) عن التكرار !! وهذه نتيجة لا مفرّ منها ومحتومةٌ لاعتباطية اللغة والإيمان بالمترادفات .

ولو أردنا استعمال معاني الأصوات وقصدية اللغة في كتاب (اللغة الموحّدة) وإخضاع هذه الفقرة فقط لها ـ فسنكون بإزاءِ نظريةٍ متكاملةٍ عن خلق العالم لا علاقة لها بكلّ ما ذكرته الميتافيزيقيا من أطروحاتٍ ـ مع التأكيد على ترتيب ونسق الألفاظ في هذه الجملة .

وقد أدى ذلك الى حالة (مللٍ وسأمٍ) واضحٍ لتفسير التراكيب القرآنية والنصيَّة الأخرى والتي (ظهرت لهم) على صورة مكررات وكانت واضحةً وصريحةً جداً في التفاسير التي أحالت تفسير بعضها على بعضٍ سابقٍ رغم الاختلاف في النسق ـ والذي زعموا أنه يغيِّر المعنى الكلّي للجملة ومع ذلك فلم يلتزموا بما ألزموا أنفسهم به من

دراسة الأنساق .

وحاول أحد شراح النهج في العصر الحديث تجاوز هذا السأم الذي وقع فيه جميع شراح النهج قبله وهم علماء سنة ومعتزلة وشيعة مختلفون ، ولكنه اعترف في النهاية وبخاصة في ما يتعلق بوصف الدنيا والآخرة قائلاً (حتى مللت) أو عبارة أشبه بذلك . علماً أن (انساق) هذه المكررات مختلفة اختلافاً شديداً .

وعلى ذلك فإنّ (المباحث) الخاصة بالألفاظ لم تؤدي الى أيّة نتائجٍ علميةٍ لها قيمة تذكر على الصعيد العملي في أيّ نشاط فكري .

4. إذا أخذنا مثال السجود – نلاحظ علاوة على الآية الآنفة – السجود لآدم في آية (1) – و سجود الظلال في آية (2) – و غير ذلك كما في آية (3) و (4) وتكون الحصيلة أن السجود كلفظ يحل محل ألفاظ أخرى على محورالألفاظ أو (المعاني) التي هي ألفاظ على الشكل الآتي :

فاللفظ (سجود) : يقفز كلّ مرة ليحلّ محلّ (لفظ) آخر . كلّما تغير الفاعل وموضوعه المكتوب أسفل المحور .

فهو من الجمادات إذعان ومن الإنسان الوضع الخاص المعروف ومن الملائكة خشوع .. الخ .

هذه العملية هي عبارة عن (تقريب للمعاني) ويقوم بها أدنى الناس معرفة بالأشياء واللغة وهي في النهاية ليست سوى (جعل) الألفاظ الأخرى تدل على معاني (ذهنية) للفظ (سجود) لا غير ـ ودخولها بصورتها البدائية الساذجة في متون الشروح المتعلقة بدلالة اللفظ ـ لا يعني شيئا سوى أن علماء اللغة يرغبون في تأسيس مبادئ ثابتة لهذه الإعتباطية والفهم البدائي للألفاظ والذي يتّسم باللامنطقية والسذاجة .

مثل هذا الرسم وضعته في كتاب اللغة الموحّدة وأمكن التخلّص من هذه المشكلة بالكشف عن معاني الأصوات ، فالتعاقب (س ـ ج ـ د) له حركة عامة ويمتلك قيمة أصلية لا تتغير ، وهو ما كان ولن يكون بحركة التعاقبات الأخرى مثل (خ ـ ش ـ ع) أو (ا – ن – ك – ب) ... الخ ..

وتؤدي الذوات المختلفة هذه الحركة كلّ بحسب طبيعتها وقدراتها وهذه الحركة مطلقة فلا يمكن أداء (سجود) بمعناه المطلق الا من المجموعة كلّها أي الموجودات بأسرها ـ فهي في حالة سجود فعلي مطلق دائماً كمجموع ويمكن للذات ـ حال كونها مختارة وحرة أن تسجد بالصورة المرضية فليس هناك حدود للحركة في التعاقبات الا حدود نفس التعاقب من حيث أن حركته الأصلية محددة بوجوده وهذا شيء عام ينطبق على كلّ تعاقب ذكرت منه مئات الأمثلة في كتاب (اللغة الموحّدة) .

وبدلاً من أن نجعل لكلّ (لفظ) ألفاظاً أخرى للدلالة على معناه ـ يتوجب بدلاً من ذلك دراسة حركة كلّ لفظ لمعرفة المزيد من نفس الحركة فهذا يؤدي الى معرفة صحيحة للغة والأشياء ويجنبنا العبث بالنظام اللغوي ويقضي على مشاكله جميعاً .

وبالطبع يحتاج هذا الأمر الى معرفة أولية بقيمة الأصوات ومن ثم التعاقبات وقد تمّ ذلك ـ وبموجبه يمكن تمييز النظام اللغوي المطلق من الكلام عن غيره من الكلام وقد تمّ اكتشاف أن القرآن هو كذلك فكان (المنهج اللفظي) مقدمة أوّلية في محاولة الدخول الى ذلك النظام .

5. إذن يمكن القول أن البحث اللفظي (الكلاسيكي) المتعلق باستعمال اللفظ على الجمع هل يجوز أو لا يجوز هو مبحث ساقط عن الاعتبار ومثاله قوله (يصلّون) هل المقصود مجموع صلاة هؤلاء لكلّ ذات منهم وكلّ نوع أو غير ذلك ؟ فقول المجوِّزين مثلاً : أن ضمير الجمع في الفعل (يصلّون) بمنزلة الضمائر المتعددة المقتضية لأفعال متعدّدة – هو محاولة لتبرير المرادفات على المحور وهو شيء لا يمكن لهم تحقيقه . أما الذين منعوا من ذلك فليس هو بسبب (قصدية اللغة) – وإنما هو محاولة للجمع بين الاعتباط و القصدية في آنٍ واحدٍ – وهو عين ما يفعله دي سوسير في علم اللغة العام .

قال ميثم : (وإن أريد أنه يجوز استعمال اللفظ على الجميع

كيفما اتفق فهو يصحُّ مع دلالتها على الأفراد فرداً فرداً تضمناً) .

وهذا التضمن القصدي هو نفس ما سمّاه سوسير (الإشارة المحفزة) داخل التركيب والموجودة (ضمناً) في النظام اللاقصدي أوالاعتباطي ومعلوم أن هذا هو الهراء بعينه .

وبالنسبة للتنظير اللغوي في الشرق الإسلامي فهو مخالف للأسس المنطقية في خصائص الجزء والكلّ. فالكلّ هنا اعتباطي كيفما اتفق والجزء قصدي وهو مقلوب المبدأ المنطقي مرتين لا مرة واحدة.

الصورة النهائية للحل القصدي تتوضح بالرسم الآتي المختلف في الاتجاه فقط عن الرسم في كتاب اللغة الموحدة ، وهو رسمٌ لوحدةٍ لغويةٍ واحدةٍ مثل (سَجَدَ) لمجرد التوضيح :

سجد سجد سجد سجد

س ج د

المعنى المطلق(سجد)ظلال ملائكة إنسان جماد



المبحث الرابع

التخصيص والإجمال

وهذا المبحث يخص اللفظ المشترك . ذكروا أن اللفظ إذا كان موضوعاً لمعنيين أو اكثر فإن اقترنت به قرينة تخصّص أحد المعاني فهو ذلك المعنى وإن لم تقترن به قرينة من هذا النوع بقي مجملاً . وهنا اكثر من أشكال :

الأوّل : أن القرينة هي لفظ أيضاً ومشكلته في العموم (الإجمال) والتخصيص هي نفس مشكلة اللفظ موضوع البحث !! .

وهذا تغافلٌ أو غفلةُ عن الأساس المنطقي للبحث . وهذا التغافل هو من طبيعة الإعتباطية ولها منه أهداف معينة كما سترى .

الثاني : إن القرينة مع وضوحها الكافي لا تخرج عن المعنى الذهني أو الاصطلاحي وهي بذلك تقوم بمزيد من الإيهام حول اللفظ موضوع البحث . وستلاحظ في المواضيع اللاحقة أن (الإيهام) هدف من أهداف الاعتباطية أيضاً وليس أسلوباً في البحث فقط .

وبسبب هذين الإشكالين المنطقيين فقد تفرّع البحث اللفظي هنا الى فروع رئيسية أربعة بحيث أُدخلت المرادفات والمجاز والكناية والاستعارة وأدوات النفي وعلم المنطق كلّه للتخلص من الالتباسات الواقعةِ بين القرينةِ واللفظ بحيث يمكنك جمعَ مجلداتٍ من كلامهم

في هذا المبحث .

وفي النهاية ولكلّ فرع ، كان الخذلانُ واضحاً والفشل ظاهراً حينما تلاحظ عبارات من هذا النوع كما في النصوص الختامية آلاتية :

(فإن كان الراجح من تلك المجازات هو مجاز الحقيقة الراجحة ـ علماً أن الحقيقة الراجحة هنا مجازيه وتخمينية لا غير ـ تعيَّن الحملُ عليه أو مجاز الحقيقة المرجوحة فيقع التعارض بينه وبين مجاز الحقيقة الراجحة لاختصاص كلّ منهما بنوع ترجيح الى أن يظهر مرجّح آخر).

ونعلق على ذلك بالقول : من أين ومتى سيأتي المرجّح الآخر وموضوع البحث هو تركيب لغوي ـ جملة مفيدة هي بين أيدينا ؟؟ .

نص آخر :

(وأما إذا تساوت الحقائق فإن اختلفت مجازاتها بالقرب والبعد منها حمل اللفظ على المجاز الأقرب وإن لم تختلف في القرب والبعد بقي التعارض بينهما متساوياً لتساوي حقائقها الى أن يظهر مرجّح ..) !!

وهكذا ينتهي الحلّ الاعتباطي الى نتيجةٍ أخيرةٍ بعد البحث والعناء مفادها الانتظارُ الى حين ظهور الحلّ !! .

ومثلُ هذه النتائج متوقعةٌ بصورةٍ حتميةٍ ، يحتمها الأساس المتناقض لمبدأ الحلّ والذي جعل حلّ معضلةِ تخصيص معنى اللفظ

في يد لفظٍ آخرٍ ـ كان هو بدوره ينتظر من يخصِّص له معناه !! ـ .
وهذا خلاف مبدأهم المنطقي القائلِ (فاقد الشيء لا يعطيه – أو المفتقر للشيء لا يعطيه) .

ومن الواضح أن الحلّ القصدي يلغي الموضوع مباشرة كما رأيت فلا يبقى موضوع لهذا البحث وينتقل التخصيص و الأجمال الى الحركةِ العامة للتسلسل أو حركات التعاقب . وبالتالي تحتاج الألفاظ المجاورةُ – فاعلة الحركة مثلاً الى كشفٍ لحركتها لمعرفة كيفية قيامها بهذا الفعل – ففي الحلّ القصدي تصبح الألفاظ الداخلةِ في الجملةِ جميعاً هي موضوع البحث – وعلى خلاف الحلّ الاعتباطي الذي يؤدي الى مزيد من التخريب والعبث – يقوم الحلّ القصدي بتقوية عناصره بعضها ببعض .

لاحظ كمثالٍ على ذلك اسلوب الحلّ الأوّليِّ في بحث الفقرة [وجعلنا فيها رواسي من فوقها] من مجموعة التراكيب في فصلٍ خاصٍ من كتاب (النظام القرآني) . علماً أن هذا الحلّ ليس هو الحلّ الكلّيّ لأنه لم يتضمن معاني الأصوات وإنما هو كشفٌ ابتدائيٌ للحركةِ الخاصةِ بالتعاقب من خلال (نصٍّ مفروغٍ من صحته) وغايتي من الأسلوبين : النظام القرآني وقصدية اللغة هو إثبات خطأ المباحث اللغوية على جميع المستويات ، وتجنبُ الثغرةَ الوحيدة في الحلّ الابتدائي والمتمّثلةِ بالسؤال الشكلي لمن لا يؤمن بوحي القرآن وهو :

(من أين لنا أن نعلم أن النصَّ القرآنيّ هو نصّ الهيَّ ؟)

فيأتي الحلّ القصديّ ليجيب على هذا التساؤل لأوّل مرة في التاريخ الإنساني حينما يكشف عن قيمة الأصوات وبالتالي دلالة المفردة وأخيراً عن النصّ المفروغ من صحته صحةً مطلقةً من خلال التطبيق .

وهذا الحلّ هو الوحيد المنطقي لأن الإجابة القديمة (إن القرآن وحيٌ إلهي بسبب التواتر عن النبي) هي إجابة مخالفةٌ ومناقضةٌ للنبوةِ والرسالة ذلك لأن الرسولَ أثبتَ كونه رسولاً من خلال القرآن فلا يمكن إثبات القرآن من خلال الرسول – وقد كشفت عن هذا التناقض في ذلك الكتاب أيضاً . أما الإجابة الأخرى وهي كونه (بليغ) أو فيه أخبار بالمغيبات فهي غير معتمدةٍ عند الجميع لأنها عبارةٌ عن (دورانٍ) حول الإعجاز ، أما الإعجاز نفسه فلم يكشف قبل ظهور الحلّ القصدي ، وهذا أمرٌ واضحٌ جداً .



المبحث الخامس

وقت ظهور دلالة المفردة

احتال دي سوسر لإبراز وقت ظهور دلالة المفردة بطريقةٍ تمّ تفنيدها في كتاب اللغة الموحّدة ، وهي لا تختلف مطلقاً عن ظهورها عند قدامى المسلمين فالمعنى يظهر بعد الإطلاق أي إطلاق المفردة على الشيء وليس قبله . ومثلما أشكل سوسير على ذلك بأنّ عكسه يستلزم وجود الأسماء قبل المسمَّيات ، فقد صاغ العبارات بصورةٍ غامضةٍ لتمّرير القصدية من خلال اللاقصدية ، لأنه وجد إشكالاً في ذلك فأقرَّ بالأمرين معاً في موضعين مختلفين .

أما ميثم البحراني (ت - 679 هـ) فكان واضحاً في تأسيس مبدأ الإعتباطيةِ على هذا الإشكال والذي هو غير منطقي متابعاً الرازي والجرجاني . وإنطباع الإشارةِ في الذهن عند سوسير يسميَّه ميثم (ارتسام) ومثل هذا الإشكال في الأسبقية عند أهل المشرق يسمّى في الاصطلاح (الدور) وبقية المفاهيم هي نفسها بل هناك تشابه في الألفاظ المستعملةِ لكلّ منهما بهذا المعنى . وميثم البحراني هو أحد شراح الإعتباطية ، أمّا المؤسس الفعلي فهو عبد القاهرالجرجاني .

ولما كنت قد أوضحت ذلك بالنسبة لسوسير فاكتفي بإيراد نص ميثم الذي يقول :

(ليس الغرض الأوّل من وضع الألفاظ المفردة إفادتها لمسمياتها

المفردة) وبذلك يلغي ميثم وجود القصدية الأوّلى للتعاقب الصوتي من خلال التعبير عن هذه القصدية بـ (المفردة) للألفاظ المفردة .

ثم شرح ذلك موضحاً إشكال الأسبقية فقال:

(بيان ذلك يستلزم أن إفادتها لها موقوفةٌ على العلم بكونها موضوعة لها وهذا يستلزم العلم بها قبل الوضع) . والضمير في (بها) الأخير راجع بالطبع الى الألفاظ لا المسميات (الأشياء) والتي يسمّيها سوسر أحيانا (الأفكار) . ومعنى العبارة أن الواضع لو كان يضع اللفظ خصيصاً للمعنى أو الفكرة لكان ذلك يعني أنه يدرك معنى محدداً لكلّ لفظ فهذه هي قصديَّة اللفظ ـ وهي شيء رفضوه رفضاً قاطعاً . وهنا قال ميثم : (فلو توقفت إفادتها ـ أي تلك الأفكار ـ على الوضع لزم الدور)

ولكن ميثم تجاهل أمراً آخراً هو أن الاستمرار بالاعتقاد أنه لا يوجد زمان تمّ فيه الوضع هو الآخر دور . وهذا الأمر اقرّه سوسير واعترف به ولكنه اعترف لغايةٍ خاصةٍ وهو إدخال (اللااعتباط) داخل الاعتباط بطريقةٍ ماكرة .

والحقيقةُ هي أنه لا يوجد هنا دورٌ إذا افترضنا أن الواضع الأوّل يعلم جيداً الرموز الحركية والقيمة الفعلية للأصوات . وحينما أطلق تعاقبات معينة حتى لو كانت بعددٍ محدودٍ على الأشياء فقد أدخل الإشارة الى الأذهان ضمناً وحدث بعد ذلك الاشتقاق المتنوّع وتكوّنت اللغات بالطريقة التي أوضحتُها في كتاب (اللغة الموحّدة) والتي

مرجعها الى المترادفات فتمّ تشكيل تكوينات لغويةٍ مستقلة تدريجياً لأهداف أوضحتها وميول ذكرتها في ذلك الكتاب ، ولها جميعاً بقايا ظاهرةٌ وواضحةٌ في كلّ أمّةٍ حيث تُستعملُ ألفاظٌ عدةٌ في نفس اللغة الواحدةِ لمعنىً واحدٍ حسب المناطق ، فلم يستفدْ سوسير من هذه الظاهرةِ لفهم طريقة نشوء اللغات وتجاهل هذا النشوء تماما . وإنما استعمل الظاهرة كدليل على الإعتباطيةِ . وقد أوضحت أن هذا هو تغافلٌ شديدٌ ـ لأن الإشكال الأوّل والأخير هو صياغة دلالة اللفظ عن طريق ألفاظٍ أخرى تحتاج هي بدورها الى إيضاحٍ لدلالتها المتعدّدة .

وقد أعلن ميثم أن الدلالة تظهر متأخرة بعد الإطلاق وهو ما زعمه سوسير فيما بعد . قال ميثم :

(بل الغرض الأوّل منها ـ أي الألفاظ ـ تمكن الإنسان من تفهّم ما يتركب من تلك المسميات بواسطة تركيب تلك الألفاظ المفردة) . وفي هذا النص إشكال منطقي تخلّص منه سوسير بتجاهله وباستعمال أساليب ملتوية وهو : إن الإنسان لا يمكنه التفهم مما يتركب من المسميات ما لم يدرك سلفاً لما هي موضوعة له من المعاني المفردة .

أما ميثم ـ فقد ترك هذا الاعتراض الجوهري ليصوغه بطريقةٍ تخص المركبات الكلّية ـ ليتجاوز مشكلة العلاقة بين الدال والمدلول فاعترض على نفسه قائلاً :

(لا يقال : ما ذكرتموه قائمٌ بعينه في المركبات إذ المركب لا

يفيد مدلوله إلا عند العلم بكون الألفاظ موضوعه لتلك المعاني) . (لا نسلّم بذلك ـ فمتى علمنا وضع كلّ واحد من تلك الألفاظ المفردة لكلّ واحد من تلك المعاني المفردة فإذا توالت الألفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت المعاني المفردة في الذهن مستلزمة للعلم بنسبة بعضها الى بعض) .

إذن فالقيمة الأصلية للمفردة غير موجودة وإنما تظهر من خلال نسبة الألفاظ بعضها الى بعض أي خلال الجملة .

والإشكال الأخير على هذا النص هو إذا كان الأمر كذلك فلا يوجد شيء اسمه (الهذيان) وهو القسم الرابع من أقسام اللفظ والذي مركباته لا تعني شيئاً ، إذ أن النسبية يفترض أن تعمل دائماً فتعطي الألفاظ مدلولات كيفما اتفق الكلام وهو أمرٌ لا يقرُّهُ علماءُ اللغة جميعاً ـ ولكنه استنتاج حتمي ـ وسوف نلاحظه واضحاً في بلاغة الجرجاني حيث أصبح الهذيان ـ عملياً عنده من احسن البلاغات !! .

وفي الحلّ القصدي يتمّ نسف هذا المبحث من جذوره إذ يتناقض المفهوم البسيط والبدائي عن المترادفات وهو وجود حدود معينة للألفاظ المترادفة حتى وفق النظرة الإعتباطية العامة فلا يمكن أن يقفز لفظ (بحر) ليكون أحيانا بمعنى (تفاح) . وهذه الحدود وفق نفس المبدأ الاعتباطي تقوم بإلغاء أصول هذا المبحث (أي أن هذه الحدود المعترف بها حتماً في الإعتباطية تستلزم وجود قصدية أولى) . فكيف إذا تسنّى لنا معرفة القيمة الفعلية للأصوات وبالتالي

القيمة الحركية لكلّ لفظ على حدة ؟.



المجــاز والحقيقــة

عرّفوا المجاز والحقيقة بعدّة تعاريفٍ ولكنها تؤدي الى نتيجةٍ واحدةٍ . والأكثرية على أن المجاز هو : (إذا عدل باللفظ عن وضعه اللغوي وُصِفَ بأنّهُ مجازٌ مِن جازه إذا تعدّاه بمعنى أن الذهن إذا انتقل باللفظ الى معنىً غيرِ معناه الذي وضع له فهو مجاز) .
أمّا الحقيقة فقالوا : (كلّ كلمة أُفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به) .

واضحٌ أنّ ميثم ـ وهذه هي عبارته ـ حذرٌ جداً في تعريف الحقيقة ، لأنه أدرك أن تعريف المجاز مناقض لفكرة الاعتباطية حينما حدّد أن لكلّ لفظ معنى وُضع له وإذن فلا اعتباطية . وأراد التخلص من ذلك عند تعريف الحقيقة فجعلها تظهر خلال التخاطب تخلصاً من الإقرار بوجود قيمةٍ مستقلةٍ لكلّ لفظ . وهذا هو عين ما حاول اللغويون في الغرب إبرازه من بعده بل هو جوهر ما قامت وتقوم به البنيوية الحديثة والتفكيكية الأخيرة . ولكن هنا مشكلة أخرى هي أن تغيّر الدلالة خلال التراكيب المختلفة كانت هي الظاهرة التي أثبتوا من خلالها مبدأ ظهور الدلالة بعد الاستعمال – وهي بالتالي دلالة متغيرة حسب التراكيب – وهو أيضاً مبحث اقرّوه (تعدد المعاني للمفردة) – فكيف يمكن بعد ذلك معرفة أيٍّ من تلكم الدلالات هو المقصود في عبارته (أصل الاصطلاح الذي وقع به التخاطب) ؟ .

إذن فالتعريف يناقضُ المبادئ الموضوعةِ قبل المباشرة بالتطبيق الفعلي .

وقد رضي علماء اللغة بهذه الحال – لأنّهم ظنوا أن ما أكثر الناسُ من استعماله كمعنىً للفظ هو ذلك الاصطلاح الأصلي وهو خطأ شنيع .

وأقول أيضاً : إن ميثم قد احتاط بصورةٍ مشددةٍ في انتقاء العبارات وهو يدرك جيداً أن المؤسسين لهذه الأفكار أعني الجرجاني والرازي وغيرهم قد ظهرت لديهم التناقضاتُ بصورةٍ مكشوفةٍ وميثم هو أكثرهم رغبةً في إحكام القضية وإن كان اقلَّهم شهرةً في المشرق والمغرب .

ومعلوم أن التأكيد على أن الأصل هو اصطلاح والاعتراف بهذا الأمر يناقض من جهةٍ أخرى تعريف (الحقيقة) بما هي حقيقة في علم الكلام العام . لأن الاستعمال الاصطلاحي عرضة للتغيّر زيادة على كونه متعدّد بنفسه – لا يُعلم ما هو (حقيقة) على التعريف وما هو (مجاز) وإذن فنحن بازاء حقيقة متغيرة دوماً – وهو الأمر الذي اقرّه دي سوسير في علم اللغة وأجاب على تناقضاته بطريقةٍ تثير العجب حيث زعم أن التغير نفسه اعتباطي ولكن نظام اللغة يعيد توازنه كلّما حدث التغير وقد سألنا عند ذلك : ما فائدة علم اللغة إذا كانت اللغة تقوم تلقائياً بتعديل الوضع وإعادة التوازن ؟ . كما سألنا أسئلة عدة عن (العلاقة بين التغير الاعتباطي

والتوازن الانتظامي) بما يؤديّ الغرض الهامّ و هو أن هذه الأفكار لا تمت الى العلم بصلة تذكر .

وفي الحلّ القصدي لا توجد مشكلة من هذا النوع لأنه ببساطة لا يوجد مجاز وحقيقة – مثلما لا يوجد تعدّد لمدلول اللفظ ومثلما لا يوجد خلط فاضخٌ بين مدلول كلّ لفظ والدوال الأخرى من الألفاظ .

المبحث السابع

أقســـام المجـــاز

القسم الأوّل من المجاز : وقوعه في اللفظ المفرد .

مثل لفظ الأسد إذا أطلق على الشجاع . ولفظ الحمار على البليد[1].

وفي هذا مشاكل أخرى غير ما ذكر سابقاً ـ فالمشاكل السابقة لازالت قائمة أما المشكلة الجديدة فهي أن التراكيب المذكورة هي (مقولات) مستعملة قد تصحّ وقد لا تصحّ ـ فالاستعمال حتى لو كان كثيراً فلا علاقة له بصحة الاستعمال وخطأه على نفس الفهم الاعتباطي ـ إذ المفروض أن الغاية هي معرفة ما يصحّ وما لا يصحّ من الكلام ـ والأبحاث تبدأ بدلالات الألفاظ أولاً وخلال ما هي تبحث عن الدلالة تستعمل النص العام والعادي جداً في حين أن اقلّ ما يُفترض أن تفعله هو أخذ نصوصٍ مختارةٍ ممن يـُقدّر ولو إجمالا أنه

1 انظر البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن للزملكاني/ المجاز والمثل نفسه يُكرّرُ في المباحث الإعتباطية في جميع أو اكثر المؤلفات .

يتحدث بلغةٍ صحيحةٍ . فيمكن للمرء أن يقول أن الاسم الاصطلاحي نفسه متغيّرٌ وإنه كان يوما ما غير الأسد مثل الليث أو الضيغم أو غير ذلك ، مثلما يمكن القول أن هذا الإطلاق نفسه (الأسد على الشجاع) لا يصحّ . كذلك يمكن القول أن إطلاق الحمار على البليد لا يصحّ . ومن جهة أخرى فإن المدلولات لم يتم استعراضها لمعرفة ما هو الأصل في الاصطلاح وتجد نفسك فوراً أمام مدلولات فرغوا من تصوّر معانيها الأصلية ! . وهذه العملية بمجموعها لا تمت الى العلم بصلةٍ .

ففي النص القرآني نلاحظ أنه تجنب إطلاق لفظ الحمار على الإنسان البليد . لماذا ؟ لأنه إذا كان المجاز هو تجاوز (الحقيقة) والحقيقة هي الصحيح فالمجاز إذن خطأ . وهي مسالةٌ هامةٌ في المنطق أهملوها رغم كثرة ما تفاخروا بدقة منطقهم.

وعلم اللغة يُفترض أن يبحثَ عما هو صحيح ويميّزه عما هو خطأ في الاستعمال فالتعريف إذن للمجاز والحقيقة يحمل ضمناً إقراراً بجواز الاستعمال الخاطئ، والتشابه بين المقولات لا يحل الإشكال.

استعمل القرآن معادلةً مختلفةً لهذا الإطلاق ، وذلك بالقيام بأربع عمليات لتبرير إطلاق لفظ الحمار على الإنسان إذا اعتبرنا أن ما فعله نوعاً من الإطلاق مع أنه ليس كذلك كما سترى . وذلك في الآية الكريمة :

[مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا] آية 5 / الجمعة .

وهذه العمليات هي :

الأولى : أنه قام بتسمية فعلٍ كائنٍ وهو فعلٌ محدّدٌ من أفعال الإنسان كما قام

بتسمية فعلٍ من أفعال الحمار هو حملُه الأسفارِ .

الثانية : أنه جعل لهذا الفعل مثلاً [مثل الذين حُمِلوا التوراة ثم لم يحملوها] .

الثالثة : أنه جعل لفعل الحمار مثلاً . [.. كمثل الحمار يحمل أسفارا] .

الرابعة : أنه عقد التشابه بين مثلي الفعلين لا بين الفعلين ولا بين الكائنين .

[مثل] الذين] حمِّلوا] التوراة] ك] [مثل] الحمار] يحمل] أسفاراً

وكلّ ما فعله هو عقد التشابه وليس الإطلاق المباشر . فابتعد بذلك عن إطلاق لفظ الحمار على الإنسان بخمس خطوات كمجموع .

وكذلك فعل حينما أراد عقد الشبه بين فعل إنسانٍ معينٍ وفعل الكلب ، ولكنه هنا ابتعد ظاهرياً ثلاث خطوات بيد أنه أحاط الخطوتين (وهما تمّثيل فعلِ كلّ منهما بمثَلٍ) بالفعل نفسه ولم

يذكر أنه مثَل للفعل فاكتفى بعقد الشبه بين مثليهما ـ ولكن العدد يبقى نفسه .

إذا لاحظنا بداية الآية حيث أمر الرسول أن يتلو نبأه (وفعله جزء منه) ثم قام بعقد الشبه بين المثلين :

[واتلُ عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين . ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد الى الأرض واتّبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث] الأعراف 176 .

فالشبه ـ إذا تركنا أيّة محاولة للتدخل ـ بعيد بثلاثة مراحل لأنه تشبيه لا إطلاق هذا أولاً . وثانياً هو تشبيه بين مثلي كلّ منهما ـ فلكلّ واحد منهما مثلْ والشبه هو بين المثلين ونحن بالطبع لا نعلم المثلين .

وفي آيات أخرى كان السياق يبدأ بقوله [واضرب لهم مثلاً ..] ثم يذكر المثل ويفترض أن يقوم الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لو سألوه بأخبارهم بالمثل المجهول لفهم أدق وأصحّ للتشبيه ولكن يبدو انهم فهموا أن هذا هو المثل واستمر العلماء يذكرون أمثال القرآن ـ في حين أن الأمثال نفسها ظلّت خافية في كلّ سياق تمّ فيه التشبيه بين الشيء ومثله أو بين المثلين . بينما كان التشبيه مباشراً في آيات أخرى .

وعلى ذلك يظهر جلياً أن إطلاق لفظ على معنى لفظ آخر للدلالة عليه أو نقله من أصله لمعنى آخر لم يحدث في القرآن مطلقاً .

وقد عالجنا بعض المجازات والكنايات والاستعارات الأخرى في كتاب "النظام القرآني" وتمّ توضيح ذلك .

إذن فقد استعمل القرآن التشبيهات ولم يستعمل المجازات .

القسم الثاني : هو أن يقع المجاز في المركب فقط .

ومعناه أن كلّ لفظ وقع على الأصل ولكن الجملة المتكونة غير مطابقة للوجود على حدّ تعبير ميثم وهو ينقل اختصارات عبد القاهر .

ومثاله : [وأخرجت الأرض أثقالها] الزلزلة /2.

وهنا أيضاً إشكال وتناقض في تعريف المجاز لا يمكن السكوت عليه لأنه فاضحٌ للغاية . لأننا إذا رجعنا الى مسألة ظهور المعنى – نلاحظ أنه يظهر بعد وجود اللفظ في التركيب وهو كذلك عند سوسير في الغرب . وهذا يعني أن اللفظ الأوّل والثاني والثالث ... الخ في المركب لا يعلم مدلول كلّ منهما إلا من خلال الاستعمال والمركب منهما بالطبع فكيف أصبح مجموع الأجزاء والتي كلّ منها حقيقي في موضعه – أجزاء المركب – كيف اصبح المجموع مجازياً والمفروض أنّك لا تعلم الأصل إلاّ من الاستعمال ؟ . قد يجاب على ذلك بأنّ الاستعمال الأكثر حدّد سابقاً معنىً معيناً أطلق عليه الأصل .

ولكن الملاحظ أن هذا يناقض الأسلوب والغاية من إنشاء علم اللغة في وقتٍ واحدٍ ، ثم نسأل من أين جاء الأصل ونحن نبحث عنه ؟ لأن الأسلوب ادّعى أنه يدرس الأنساق وهو كذلك عند سوسير فإذا كان ثمة تحديد سابق للدلالة فإنّ دراسة الأنساق لا فائدة منها ، إذ لا تسمح الدلالة السابقة بتغيير المعنى في التراكيب المتجددة وإذا كانت تسمح بحدوث المجاز فإنّ معايير المجاز ليست متجدّدة وإنما محددة والنتيجة واحدة – إذ يبقى الأسد يطلق على الشجاع ولن يطلق على (الكريم) ولا على (الأرض) ولا يتجدّد مطلقاً.

أما المثال فإني لا استحي أن أقول أنه يدل على الحمق وقد ذكرت سابقاً أن القول: بأنّ (الثمرات التي تخرج من أكمامها) مجاز وكل فعل منسوب الى غير فاعله الأصلي أو صفة لشيء غير فاعل فيها مثل سيف ضارب وزورق غارق هي مجازات – وقد ذكروا هذه الأمثال نفسها في متون الشروح – ذكرت سابقاً أننا إذا سرنا بهذا الطريق في تحديد المجاز المركب فالنتيجةُ الواضحةُ أن الأغلب هو المجاز وليس الحقيقي .

ولا يمكن أن نتصور أن أحداً ما لن يعبأ بهذه النتيجة قائلاً : فليكن . لأن النتيجة تخالف أصول المبحث في التعاريف – إذ يفهم منه أن لكل لفظ أصل اصطلاحي وضع له – ولا يمكن بالطبع هنا القيام بأية محاولة للاحتيال على الأمر ، لأنك إذا قلت أن هناك لفظ واحد فقط لم يوضع في الاصطلاح لمعنى ما وقعتَ في الفخّ إذ يسقط

فوراً موضوع المجاز برمته .

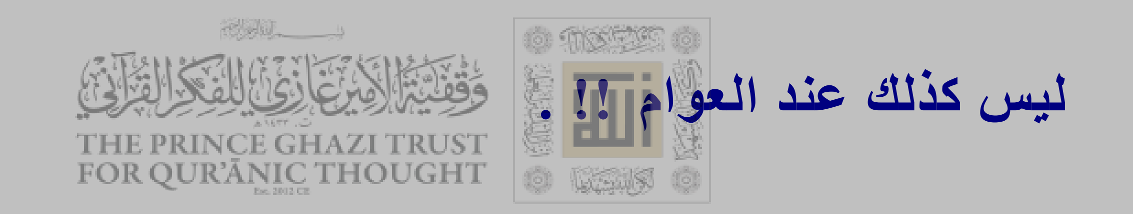
أثبتنا في كتاب النظام القرآني بحدود ثلاثين استعمالاً مختلفاً للفظ (ذاق) وقد أخذ منه العلماء موردين فقط لإثبات أو شرح مجازات معيّنة في حين أن الموارد الثلاثين كلها يبنبغي أن تكون مجازات وفقاً لتلك القاعدة التي حدّدت الأصل وتساءلتُ هناك : أين هو الاستعمال الأصلي ؟ فإذا لم يرد في جميع الموارد القرآنية وهي كثيرة فأين هو ؟ .

في حين أن الفكرة العامة هي أن المجاز استعمالُ (جزئي) هو دوماً اقل عدداً من الاستعمال الحقيقي لكل لفظ – وإذا تم وضع ثبت بكافة الألفاظ في كتاب مثل القرآن فالنتيجة هي مثل النتيجة في لفظ (ذاق) .

وفي مثال الأرض – وجميع الجمادات مشاكل وقعوا فيها ففي قوله تعالى :

(ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض اتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين)... فصلت 11

برهنت على نحو واضح ومن خلال الاستعمال القرآني المحكم النظام أن (القول) هو غير (الكلام) وأنه ممكن أن يصدر منهما (أي السماء والأرض) قول حقيقي ، وهذا يدل دلالة أكيدة على أن الأصل الاصطلاحي هو الآخر اعتباطي ولكن المؤسف أنه هنا ليس اعتباطاً في الاستعمال بل اعتباطي في أذهان علماء اللغة بينما هو



ليس كذلك عند العوام !! .

القسم الثالث من المجاز : **ما وقع في اللفظ والمركب معاً (على حد تعبيرهم)**

وفيه بالطبع جميع الإشكالات الآنفة الذكر . ولكنه الأسوء فيها جميعاً من حيث اعتبار الاستعمال الخاطئ صحيحاً ومحاولة تأسيس قواعد لاستيعاب هذا الاستعمال الخاطئ .

ومثاله على حد تعبيرهم قولك لمن تُحبّهُ : أحياني اكتحالي بطلعتك (من أمثلة عبد القاهر نقلوه جميعاً في كتبهم) .

والأخطاء هنا متراكبة .

فمن جهةٍ أن الاستعمال الحقيقي ليس واضحاً وإنما هو من تصورات الباحث الذهنية – لأنه من الممكن القول أن (الإحياء) هو لفظٌ بحركةٍ عامةٍ وأن عملية إحياء الموتى هي أحد مصاديق هذا المعنى فيصحّ قول القائل : (أحياني) إذ الحياة هي مراتب متنوعة للحيوية وعند ذلك فهذا القول داخل في (المبالغة) وليس إخراجاً للفظ عن معناه . ومن جهةٍ أخرى يمكن القول عن (اكتحالي) نفس الشيء مع ملاحظة الخطأ الذي وقع فيه القائل إذ يتوجب القول (اكتحال عينيّ بطلعتك) حينما يكون الاكتحال حركة غير ممكنة الصدق على تمام الجسم ومقصورة على العين فقط مثلاً .

ومثال الحالة الأولى قوله تعالى :

[اعلموا أن الله يحي الأرض بعد موتها قد بيّنا لكم الآيات لعلّكم تعقلون] الحديد / 17.

في مثل هذا النص لا يمكن لأحد القول أنه مجاز – إذ أن إحياء الأرض ورد في النص القرآني في عددٍ كبيرٍ من المرّات . ونلفت هنا أنظار القراء ألى أنه قد تقدّم في هذا النص أمرٌ بالعلم : [اعلموا] ، وعقب بعده فوراً : [قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون] . فالعلم والتبيين لا يقعان وبينهما استعمال غير حقيقي .

الأكيد هو أن الاصطلاح الذهني الساذج والعام جداً غلب في أذهانهم على ما ارتكز من مفاهيم ودلالات للألفاظ – فحسبوا أن ذلك يمكِّنَهم من تأسيس علمٍ فعليٍّ للغة .

ولا حاجة لأن نذكر مرة أخرى بإسهاب موضع هذا البحث في الحلّ القصدي ، إذ الواضح أن المبحث لا موضوع له في الحلّ القصدي لأنه موضوع لا أصل له سوى الاعتباطية التي قضى عليها هذاالحل . إنّما في الحلّ القصدي يتحول مفهوم المجاز الى نوعٍ من المبالغة – حينما يكون اللفظ المستعمل واقعاً ضمن الحركة الأصلية أو يكون استعمالاً خاطئاً حينما لا يقع فيها . فمثلاً لفظ (البحر) – ففي الحلّ القصدي يتم السؤال عن سبب تسمية (البحر) المعروف بهذا اللفظ بالذات وليس بلفظ (الحرب) الذي يتألف من نفس الحروف . والاعتباطية تبالغ في الكذب حينما تدعي أن الواضع (نسّق) الحروف هكذا لكل منهما اعتباطاً .

إذ في الحلّ القصدي يتم كشف الحركة العامة ضمن الحركة الخاصة بالتعاقب (حرب) . وفي هذه الحالة نفهم أن التعاقب (بحر) ليس مقصوراً على البحر الذي نعلمه بل يشمل كلّ من يتميز بهذه وكل ما يتميز بها أيضاً .

إن هذا التكوين المستقل القائم بنفسه والذي هو مصدر الماء ومصدره الحياة بعد ذلك والزاخر بالتكوينات الجزئية الأخرى – أعني البحر المعروف – يمكن أن نطلقه على الشخص إذا تميّز بهذه الخصال ، ومعلوم أن مثل هذا الشخص كائن ربّاني وهو مصدر للحياة والمعرفة مثل النبي (صلى الله عليه وآله و سلم) أو المسيح (ع) . ولا يمكن أن يكون (ممدوحاً لأحد الشعراء) مثلاً . فالقائل مادحاً : (أنت بحر ندي..) لأحد الخلفاء ، إنما قوله هذا هو نوع من المبالغة وليس هو إخراجا للفظ عن معناه ، بل هو قولٌ لا ينطبق في الخارج فقط . وهذه المبالغة هي بطبيعة الحال (كذب) وافتراء لمخالفتها الحقيقة (والمقصود مخالفتها الحقيقة الواقعية للممدوح لا الحقيقة اللغوية) . وحينما يقول الإمام علي (ع) في الدعاء : [وقفت على ساحل بحر جودك وكرمك] فانه لا يستعمل هنا أي نوع من المجاز المذكور ، وإنما هو استعمال حقيقي لأن البحر المعهود لنا إنما سمي بذلك لوقوعه في الحركة العامة لتعاقب البحر . ومعلوم أن (جود الله) له وجود حقيقي وهو يشتمل على استقلال وتكوينات جزئية وهو مصدر للحياة بل هو مصدر (البحر) المعهود



نفسه .

وبهذا نلاحظ أن الحلّ القصدي يتعمق في مفهوم اللفظ نفسه بخلاف الحلّ الاعتباطي الذي يقوم بالعمل العبثي المستمر في نقل معنى اللفظ الى معنى لفظ آخر .

ومن هنا تلاحظ مثلاً : أننا وجدنا أن لفظ (بحر) في القرآن يستعمل للكون الفسيح الذي يتضمن تكوينات أخرى وأفلاك ونظم متحركة وأمكن بذلك وضع حلولٍ شاملةٍ لآياتٍ كثيرةٍ كانت بالنسبة لهم تشكل معضلة لا حل لها – حيث عبر عن (الفضاء) كما نسميه بلفظ البحر .

كذلك نلاحظ أن الأشخاص المعتدين بأنفسهم والعارفين بأسرار اللغة لم يستعملوا أيّة عبارة أو لفظ بدلالة لفظ آخر واقصد بهم النبي (صلى الله عليه وآله و سلم) أو من يعلم عنه معاني وحركات الأصوات . ففي مقام التحدي يمكنني أن أدّعي أن أحداً لا يمكنه أن يأتي بمثال واحد صحيح لاستعمالاتٍ فيها مبالغة أو كذب فضلاً عن المجاز وردت عن أحد هؤلاء الرجال العارفين . على أن (دلالة) اللفظ شيء وانطباقه على موضوعه الخارجي شيء آخر – وفي هذا الموضوع بالذات تتخبط الاعتباطية كما سيأتيك في أمثلة أخرى .



أصنـــاف المجـــاز

حدِّدت أصناف المجاز بصورةٍ نهائية على يد فخر الدين الرازي (الملقب عندهم بالإمام) باثني عشر صنفاً . ويمكننا أن نلاحظ أن الإشكالات السابقة تجتمع أو تفترق في جميع هذه الأصناف . وبالطبع توجد خصائص ذاتية أخرى في الأمثلة لأن لكلّ تعاقب حركته الخاصة به كما أسلفت وبالتالي فلكلّ مثال حلٌّ مختلفٌ في النظام القصدي . ولذلك فالأمثلة المضروبة لا تستوعب جميع الاحتمالات المتوقعِ أن تدخل فيها . ولكن يكفي تفنيد الأمثلة ومن ثمّ حلّ إشكالاتها كشواهد على طريقة وأسلوب الحلّ القصدي في معالجتها . فلنمض قدماً في هذا العمل .

الصنف الأوّل : *إطلاق السبب على المسبب* .

وهذا الصنف يتفرّع إلى أربعة أنواع :

<u>الأوّل</u> : المجاز الفاعلي :

مثل إطلاق النظر على الرؤية .

قالوا : (يقال نظرته أي رأيته) .

ويبدوا أن هذا الخلط في الإعتباطية هو سبب ظهور المشكلة الكلامية التي ظهرت في الفلسفة بين المتكلّمين والمتعلّقة بـ (رؤية الله) . فبعضهم ادّعى أن الله يُرى في الآخرة وبعضهم ادّعى أنه

يُرى في الدنيا وبعضهم أنكر رؤيتهُ في كليهما . وقد استعمل كلّ منهم النص القرآني لتأييدِ قولهِ . ولكن يوجد إشكال لغوي في هذا المثال :

فقوله (نظرته) أي (رأيته) هو استعمال خاطئ لأن (نَظَرَ) فعل لا يعمل الاّ بواسطة والسبب في ذلك أن الحركة العامة فيه ذاتية وداخلية ، فحينما يكون هدف الحركة خارجياً تحتاج الى واسطة فتقول : (نظرت إليه) أو تقول (نظرت في كتابك لي) .

ولم يستعمل في القرآن الاّ بواسطة :

[وجوهٌ يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة] / القيامة 23

[أرني انظر إليك] / الأعراف 134

[وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون] / الأعراف 198

[أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض] الأعراف /185

[ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم] آل عمران / 77

[فلينظرالانسان الى طعامه] عبس /24

إلى آيات أخرى كثيرة .

وحينما يكون هدف الحركة داخلياً ـ وغاية الناظر هي الفحص أو التأمل وانتظار النتائج فأنه لا يحتاج الى واسطة .

قال تعالى :

[ما ينظر هؤلاء الا صيحة واحدة] ص /15

[فالقه إليهم ثم تولَّ عنهم فانظر ماذا يرجعون] / النمل 28

[ينظرون من طرف خفي] الشورى/ 45

[قال سننظر أصدقت أم كنت من الكاذبين] النمل / 27

[ولو انهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا] النساء / 46

والرباعي (أنظرَ) - يعمل نفس العمل سوى أن الفاعل يخرج (النظر) منه ويعطيه الى من وقع عليه الفعل ، فهو يعطيه مهلة لمدة كافية للنظر مثل :

[انظرني الى يوم يبعثون] الأعراف / 14.

نلاحظ كذلك أن (رأى) لا يحتاج الى واسطة دوماً لأن حركته خارجية في نفس التعاقب فهو يقع على مفعوله مباشرة . فإذا أردت بالنظر المعنى الخارجي فيجب أن تقول (نظرت الى فلان) ولا تقول (نظرت فلانا) فالأخير معناه أنّك تأملت مجيئه أو رجوعه متمهلاً عليه .

إذن فالاستعمال (نظرته) بمعنى (رأيته) لاوجود له الاّ في أذهان علماء اللغة.

ويمكنك ملاحظة ما يقرب من (90) استعمالاً للفعل (نظر) في القرآن لتعلم أن القاعدة الآنفة صحيحة . وأهل اللغة الاعتباطيون لا يمكنهم بعد ذلك أن يأتونا بشاهدٍ واحدٍ على هذا الصنف ممن

يعتقدون أنه ينطق بلغة سليمة فالتحدي قائم على الإتيان بشاهد نبوي أو علوي من النهج أو صحائف الدعاء أو الرسائل أو غيرها ، بل الشواهد كلها بخلاف ما ذكروه .

الثاني : المجــاز الغائي :

(كتسميتهم العنب بالخمر)

نلاحظ في هذا الصنف ضعف الشاهد بصورةٍ جليةٍ . ذلك لأن هذا الاستعمال لم يذكر عن أحد قط سوى علماء اللغة . فلا أحد يسمي العنب خمراً لمجرّد أن غاية العنب أن يكون خمراً في النهاية ! بل تسمى الخمرة أحيانا للولعين بها (بنت الكَرْم) وهذا الاستعمال شمل عملية التوليد بلفظ (بنت) . وتسمى عند الشعراء (بنت العنب) وهو على مثال الأوّل في الصحة .

وليس في الشعر الاّ من مثل (صهباء أصلها العنبُ) وهو يشير الى الأصل ولا يجعل اللفظ بديلا للآخر . ولم يكتف الآخر بقوله (إذا ما متُّ فادفني بأصل كرَمْةٍ) لأن الكرمة ليست خمراً لكنه أمِلَ أن يتخمر في عروقها فقال (تروي عظامي بعد موتي عروقها) .

والسؤال الأخير : من هم الذين نسب إليهم التسمية بقوله (تسميتهم) ؟

الثالث : المجــاز الصوري :

(كتسميتهم القدرة يد)

وفي هذا النوع من المجازات يتسائل الحلّ القصدي عن اليد نفسها لماذا سميت يداً ؟ وعند ذلك يكشف لك عن قيمة التعاقب (يد) مجرداً عن أي استعمال . فالتعاقب نفسه يحمل صفة حركية تفيد في معنى (القوة) والسيطرة المباشرة أو التحكم وما شابه ، وحينئذٍ تكون تسمية اليد (المعلومة) جزءاً من الحركة تنطبق عليها حركة التعاقب . فبهذه الحركة العامة يمكن القول أن (لله يد) لكنها ليست ذراعا مجسماً وللشمس يد أيضاً ولكل قوة فاعلة يد ، وهذه اليد هي القوة المتصلة بين الفاعل والواقع عليه الفعل . [يد الله فوق أيديهم] .

لا مكان إذن لاستشهاد (المجسمة) بمثل هذه الآية ولا مكان كذلك للرادّ عليهم بأنّ هذا مجاز بل هو استعمال حقيقي . ويد الإنسان هي استعمال حقيقي أيضاً .

<u>الرابع</u> : المجاز القابلي :

وهو قولهم (سال الوادي) .

وفي هذا الاستعمال إشكال خاص به . فالقابلي اسم لهذا النوع يقصد به أنه قابل لإطلاق اللفظ عليه واستيعاب الحركة مثل الوادي فهو قابل للسيلان . ولكن إذا كان كذلك فالاستعمال حقيقي فلماذا يدخل في صنف المجاز ؟

وهذا الإشكال المنطقي يتعلق بالرابطة بين النوع وتعريف المجاز وهو كما ترى إشكال معقول .

وقد يقال أن سيلان الوادي لا يلغي وجوده فالوادي يبقى لكن من قال أنه سميَّ كذلك مجرداً بغض النظر عن القابلية للسيلان ؟

القابلية ذاتية في الوادي وإذن فهي موجودة على نحو ما في لفظ الوادي نفسه . والحلّ القصدي يجعل الوادي اسماً عاماً ـ والوادي المعهود هو أحد مسميات هذا اللفظ ـ وقد ينطوي على نوع من المجازفة ـ بمعنى أن الوادي الحقيقي ليس هو الوادي في الأذهان ولكن الذي في الأذهان (ظرف) لمعنى هذا اللفظ من ظروفه المختلفة ـ ففي الفكر والأخلاق يوجد (وادي) حقيقي مطابق للحركة وهو انحدار الفكر والأخلاق بجري سريع من الأعالي الى الهاوية .

وقد ظهر ذلك في التعبير القرآني (في كلّ واد يهيمون) ـ إذ المعلوم أن الشعراء ليسوا هائمين في الوديان (الاصطلاحية) .

وللحركة العامة في الحلّ القصدي قدرة فائقة في استيعاب الاستعمالات المتنوعة مع الحفاظ على أصل الحركة وتجنب الخلط بين الدلالات .

فإذا كان اللطف الإلهي مثلاً في الأعلى فإنّ المنحدر هو موضع لتجمع فيوض هذا اللطف ويمكن تسميته وادياً ولكنه سيل من

الفيوضات أو العنايات الإلهية .

ويمكن أن يكون له موضع جغرافي أيضاً في بقعة ما مباركة ومثل هذا الوادي ذكر في القرآن أيضاً .

وفي مثلٍ قرآنيٍّ آخرٍ أشار الى سيولة الوادي بل الأودية على الجميع . وإذا لاحظت ذلك بدقّةٍ على طريقة الحلّ القصدي علمت أن الدلالة هنا لا تخص (الوديان) المعهودة ، ولكن تلك الوديان هي ظرف لها وذلك في قوله تعالى :

[وسالت أودية بقدرها]

فهذا الاستعمال هو الآخر استعمال حقيقي .

في الحلّ القصدي تلاحظ بوضوح أن المعاني المختلفة في مناهج البحث المختلفة مثل (الأدبية ، الفقهية ، العرفانية ، الباطنية ، الكشفية والتاريخية) وغيرها تتجمع في دلالة الحلّ القصدي - بخلاف التبعثر والضياع في الحلّ الاعتباطي .

الصنف الثاني : *إطلاق المسبب على السبب* .

مثاله عندهم إطلاق اسم الموت على المرض الشديد . وكما تلاحظ فهنا ضعف شديد في اختيار المثال المناسب .

لأنه إذا كانت الاستعمالات في ذلك بسبب ترابط العلل مع بعضها البعض فهو بمثابة (التوقع) أو (الحدس) أو اليأس من

الحياة ، على أن لفظ (الموت) نفسه لا يعني شيئاً سوى (انقطاع الحركة) وهذا المعيار صحيح قبل الحلّ القصدي .

إذ لو لاحظت الاستعمالات القرآنية في موت الأرض أو كما في قوله :

[أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زيّن للكافرين ما كانوا يعملون]

الأنعام /122

لوجدت حركة دؤوبة في الأوّل للخروج من الظلمات ، في حين تقوم الظلمات نفسها بإعاقة الحركة ، ومن هنا فإنّ إطلاق لفظ الموت ممكن حقيقية في كلّ حالة تنقطع فيها الحركة الحيوية النشيطة مهما كان نوع الحركة ـ وأهمها حركة الفكر أو حركة الإنسان .

والمرض الشديد المعقد والقاطع للحركة هو بأية صورة (موت) ، فاللفظ ليس مقصوراً على أهل القبور بالمعنى الاصطلاحي للقبور أيضاً . وعلى ذلك معنى قوله تعالى في الآية :

[وكنتم أمواتا فأحياكم]

وغيرها الكثير جداً بحيث أن العمل الإحصائي ينتج كما في لفظ (ذاق) كماً اكبر من المجازات وقد يندر أو ينعدم وجود الاستعمال

الحقيقي وفق التعريف الاعتباطي ، وعليه فالتعريف خاطئ بنفسه ومخالف للنظام اللغوي .

الصنف الثالث : ***مجاز إطلاق اسم الشيء على ما يشابهه :***

كإطلاق لفظ الحمار على البليد وهو الاستعارة .

ويمكن مناقشة هذه الفقرات على أساس اللغة المستعملة للحل الاعتباطي قبل معرفة أي حل آخر . فهو يقول إطلاق اسم الشيء على ما يشابهه .

فإذا قال المرء (فلان كالحمار) .

فهو عندهم تشبيه وقد يعلم السامع بماذا هو كالحمار إذ المفروغ منه أنه لا شبه بينهما الا إذا أراد نوعاً من السلوك كقوّة الاحتمال أو البلادة ـ فهو كالحمار في تلك الصفة وحسب .

ولكن إذا قال المرء (هذا الرجل حمار) ـ فهذا الاستعمال هو المجاز والذي هو من نوع الاستعارة .

وهذا تهاون في الحدود المسموح بها للمجاز في نفس الأفكار الاعتباطية ومخالف للجملة المنطقية في مباحثهم حيث لا يكون الرجل حماراً قط ـ وهو لا يختلف بشيء عن عبارة مثل (الأفعى كلبة) ، (السفرجل يقطين) ، ... أو ماشاكله من عبارات لا منطقية .

علما أنه لم يؤثر عن الفصحاء أمثال ذلك وإنما يؤثر عنهم التشبيه ومع ذلك فإنّ الحمار سمي كذلك لوقوعه في الدلالة العامة للتعاقب الصوتي وهذا هو الحلّ القصدي لمثل هذه المسألة .

الصنف الرابع : مجاز تسمية الشيء باسم ضده :

كتسمية العِقاب بسبب الجريمة بالجزاء المختص بمقابلة الإحسان بمثله . والمناقشة هنا بسيطة للغاية ، فإنّ اختصاص الجزاء بالإحسان هو من مبتكراتهم اللغوية وجزء من اعتباطيتهم لا من اعتباطية النظام اللغوي .

إذ لا يوجد وما وجد عربي خصّص الجزاء بالإحسان فقط ، والجزاء ليس عقاباً ولا ثواباً وإنما هو نفسه مقابلة الشيء بما هو من جنسه . ولو كان مخصصاً لما قال العربي (جزاك الله خيراً) ولكان اكتفى بقوله (جزاك الله) ، ولا يستطيع العربي قول هذه العبارة مطلقاً لأنه يتحرّج من انتظار السامع لتكملة العبارة بنوع الجزاء إذ يمكن أن يكون خيراً أو شراً .

ومن ناحية الاستعمال فقد استعمله نفس أهل اللغة بهذا العموم في جواب الشرط إذ سموه (الجزاء) . ولولا إفادته عموم الأفعال لما كان يصلح لعموم أجوبة الشرط : إن تفعل كذا فعلت كذا .

والزعم أن النص القرآني هو مصدر مباحث الألفاظ هو أكذوبة . وقد ألمحت بتحفظ الى أن الأمر قد يكون مختلفاً أو معكوساً لا في

المنهجية بل في الأهداف أي أن النص القرآني هو الهدف من تكريس الإعتباطية في اللغة .

وامتلك وثيقة سرية سأعلن عنها يوما ما تدلُّ على نحو قاطع على هذا الأمر .

فهذا هو استعمال النص القرآني لِلفظ الجزاء :

(ذلك جزيناهم ببغيهم)	6 / 146
(وكذلك نجزي المفترين)	7 / 152
(وكذلك نجزي الظالمين)	12 / 75
(وكذلك نجزي المجرمين)	7 / 40
(فذلك نجزيه جهنم)	21 / 29
(ولنجزينهم أسوأ الذي كانوا يعملون)	41 / 27
(كذلك نجزي كلّ كفور)	35 / 36
(اليوم تجزون عذاب الهون)	6 / 93
(جزاؤهم أن عليهم لعنة الله)	3 / 87
(ذلك جزاؤهم بأنّهم كفروا)	17 / 98
(ذلك جزاؤهم جهنم بما كفروا)	18 / 106
(فجزاؤه جهنم خالدا فيها)	4 / 93
(جزاءُ سيئة بمثلها)	10 / 27
(جزاءً لمن كفر)	54 / 14
(وذلك جزاء الكافرين)	9 / 26

وعشرات أخرى من الموارد التي ذكر فيها لفظ الجزاء مقترناً بالعقاب وليس مختصا بالثواب وحده .

وكذلك نلاحظ المعنى العام للجزاء في القرآن أيضاً ـ فإذا زعموا وكثيراً ما نعتقد انهم يجرءون على الزعم بأنّ جميع تلك الموارد هي (مجازات) فإنّ موارد العموم ـ بالعقاب والثواب سوية ـ هي من النوع الذي لا تتمكن الاعتباطية من تفسيره لأنه يتضمن العقاب والثواب . ومثل هذه الموارد هي في الآيات :

ـ (كلّ أمة تدعى الى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون)

45 / 28

ـ (إن الساعة آتية أكاد أخفيها فيها لتجزى كلّ نفس بما تسعى)

20 / 15

ـ (اليوم تجزى كلّ نفس بما كسبت)

40 / 17

فهذه الموارد مثلا ـ يستحيل تصور مجاز فيها وهي تجمع في الجزاء باعتباره لفظاً يفيد مقابلة العمل بجنس جزاء من جنسه إن خيراً فخيراً وان شراً فشراً ، وهي تجمع العقاب والثواب فلا تكون مجازاً من جهة وحقيقة من جهة أخرى .

ولا يتوقف الأمر على ذلك ففي خطوة ثالثة نلاحظ تخصيصاً غريبا في القرآن وكأنه يتنبأ بمحاولات لتدمير اللغة مستقبلاً فيتم في

إحدى الآيات حصر الجزاء بهذا المعنى حصراً . أي كونه مقابلة من جنس العمل وذلك في قوله :

(ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الذين عملوا السيئات الا ما كانوا يعملون) 84 / 28

فقد تركَ التصريح بنوعه وحصره بأداة الحصر (الاّ) بـ (العمل) وذلك لكون الجزاء عام في العقاب والثواب وليس مختصاً بالعقاب .

وهناك مناقشات أخرى :

فإنّ إظهار المعنى بلفظ عن طريق لفظ مضاد تحتاج الى تفسير ، فهو في هذه الحالة نوع من التورية . وفي هذا اللفظ لا توجد تورية ما . إذ المهدّد بالعذاب والخزي لا يراعى في استعمال لفظ ما ـ كما لو قال أحد أن الأمر يحتاج الى إظهار العقاب كما لو كان مثوبة بل الواقع خلافه . وفي كتاب (اللغة الموحّدة) إذا راجعت التسلسل (ع ـ م ـ ا) فانك تجد بحثاً لطيفاً عن لفظي (العمى) و (البصر) وكذلك (الرؤية) ـ بحيث أن إطلاق لفظ (بصير) على أعمى النظر هو استعمال حقيقي يراد به مراعاة كونه غير أعمى في مجموع الصفات إنما هو أعمى العينين ومن المحتمل أن يكون بصيراً ، لأن الإبصار من أفعال القلب لا من أفعال العين .

وقد تمّ التفريق هناك بين الألفاظ الثلاثة وعلاقاتها بآلآتها : فالنظر الخارجي للحاسة والبصر للقلب والرؤية للعقل ، وبذلك

يسقط البحث الكلامي المسمى (رؤية الله) سقوطاً لغوياً ويصبح الاستناد الى الآيات القرآنية استناداً عشوائياً لخلوّهِ من هذا التفريق .

الصنف الخامس : مجاز إطلاق اسم الجزء على الكل :

مثل إطلاق لفظ الأسوَد على الزنجي .

وعند ملاحظة تعريف المجاز نجد افتراقاً بين التعريف وهذا الصنف .

والسؤال الأول هو : أليس الزنجي أسود اللون ؟ والجواب : نعم . فهذه الصفة مشتركة لكافة الزنوج .

والسؤال الثاني : هل السواد في الزنجي حقيقة ؟ والجواب : نعم .

إذن فالاستعمال من نوع (الحقيقي) لا (المجازي) لأن التعريف ذكر الحقيقي وفي بعض شروحهم لم يذكر ما هو المجازي إذ اكتفى بالقول (ما هو عكس ذلك) .

الأسوَد إذن صفة لم تنقل من معناها الى معنى لفظ آخر . بل بقيت عاملة وهي مثل أن يقول المرء (الرازي) مرة ويقول مرة أخرى (فخر الدين) . فإذا قال القائل : (الأسوَد) فإنه لم يجعله محل الزنجي أو بمعناه حيث يشير الى الأصل أو السلالة أو الجنس بل استعمل صفة عامة أخرى ، وهذه الصفة هي شيء عام لكل من

كان له اسم ولقب وكنية وصفة يعرف بها ـ كلّ منها حقيقي في موضعه .

إذن فهذا الصنف من المجاز هو مجرد وهم مثل باقي أصنافه لا وجود له الاّ في التصورات الذهنية المحدّدة بنوع من الاصطلاحات الضيِّقة المعنى في أذهان علماء اللغة .

الصنف السادس : مجاز إطلاق تسمية الكل على الجزء :
كإطلاق لفظ العام على الخاص .

اكتفى بهذا المثال ولا أعلم ما هي مقاصده من ذلك إذ لا نجد أحداً يطلق لفظ العام على الخاص ـ بل التفريق على أشدّه في علم الكلام أو الفلسفة أو أصول الفقه أو النقد الأدبي مع اختلاف المصطلحات .

علماً أن هناك التباس في الأمر لأن العام هو الكل والخاص هو الجزء ، فإنّ كان المقصود ما يحدث في الإنشاءات المتنوعة مثل قولي : (وهذا بشكل عام هو كذا) ـ والأمر خاص فنحن بازاء نسبية يقرر فيها ما هو خاص وعام الموضوع والمنشأ ـ لأن ما هو عام في فرع فقهي مثلاً ، هو خاص بالنسبة لأبحاث الفقه ـ عند المراقب الخارجي وهذه النسبية لا علاقة لها بموضوع المجاز والحقيقة مطلقاً .

الـصنف الـسابـع : مجاز إطلاق ما بالفعل على ما بالقوة :

كإطلاق لفظ المسكِّر على الخمر في الدِّن .

هنا التباس في الألفاظ ـ حتَّمه فقدان ألفاظ ملائمة للمثال لعدم وجود موضوع حقيقي له في الخارج .

لأن (الخمر) هو مسكِّر فعلاً ولكنه اختاره على أمل أن نفهم منه أنه لا زال في طريقه للتخمر فهو خمر بالقوة أيضاً وهذا أقصى ما نستطيع به الدفاع عن المثال.

والأمثلة بهذا الصدد لا حصر لها فهي في كلّ فعل مستمر كبناء الدور والزرع وطبخ الطعام وخياطة الثياب وصنع الأثاث ... الخ .

فالزارع يقول : (الحنطة جيدة هذا العام) . إذ مع أنه في أول الموسم فقد أشار الى الزرع أنه بحالة جيدة ، والنجار يسمي الخشب المقطَّع المعد لصنع سرير لزيد : (سرير زيد) ويقول للصانع هيئ سرير زيد مع أنه ليس سريراً بالفعل وإنما بالقوة والملاحظ هنا أن ذلك اقرب الى البحث الفلسفي منه الى اللغوي ولكن عند الرجوع الى تعريف المجاز والحقيقة نلاحظ في جميع الأمثلة المحتملة أن الاستعمال هنا حقيقي ولا يطابق تعريف المجاز .

فالخشب المقطّع ـ هو حقيقة لصنع سرير ولايصلح لصنع دولاب والزرع هو زرع الحنطة لا شعير ولا باقلاء مثلاً وكذلك مافي الدن هو خمر أو مسكر وليس شيئاً آخر والأصل أن تلك التسميات مميزة

فلم تذكر العبارات كامل لوضوح المطلب مثل (زرع الحنطة) أو (الخشب المعد لسرير زيد) ـ فهذا اختصار لا مجاز .

ولايمكن للنجار اختصار العبارة الى (الخشب المعد) لأن في المحل خشب كثير معّد لاشياء كثيرة ـ فالاختصار الغى مفردة زرع والغى عبارة (الخشب المعد) واكتفى بمآل وهدف الحركة والفعل ـ وبالتالي فهو لم يتجاوز باللفظ من موضعه الى معنى لفظ آخر على تعريف المجاز .

ولنا أن نسال الحلّ الاعتباطي عن اللفظ الآخر الذي نقل أن اللفظ الاول في مثال الزرع والخشب المعد ـ فهذه الألفاظ عامة المعنى واللفظ الآخر هو كما تلاحظ نفس اللفظ الاول حنطة وسرير ... الخ .

فلايجد ولن يجد الاعتباط اللفظ المنقول أن معنى الاول .

الصنف الثامن : *مجاز إطلاق المشتق بعد زوال المشتق منه* :

مثل ضارب على من فرغ من الضـــرب .

في هذا النوع تكفل ميثم البحراني بالغاءه حينما قال : (وقد عرفت أن ذلك هل هو مجاز أم حقيقة ؟) .

ويقصد بهذه العبارة ماذكره في المقدمات من أن ذلك هو من النوع الحقيقي وخرَّج المسألة بطريقة ذكية في قوله تعالى : (باسط ذراعيه بالوصيد) .

خلاصته أن مثل قوله :

الفعل المستمر (يرزقكم) يشتمل على الأزمان كلها أي يرزقكم دوماً .

ولكن حينما لا يريد المتكلم إبراز الزمن فانه يأتي بصيغة الفاعل مثل : (باسط ذراعيه) ـ أي أن حاله هو كذلك بغير اشارة الى الزمان .

والمناقشه هنا أوّلاً مع واضع هذا الصنف فعلى رأيه أن كلّ اسم فاعل هو بالنهاية مجاز لأن كلّ فاعل قد يفرغ من الفعل مثل كاتب ، عامل ، راحل ، ساكن ... الخ !!

اليس ذلك أمراً غريباً ؟ لكنه اختاره في (الضرب) لاعتقاده أن الضرب فعل لا يكون إلا مرة واحدة ! وهو خطأ شنيع لأن الضارب صفة ملازمة متلبسة حتى لو كان مرة واحدة لما يستلزم بعدها تبعة من نوع ما مثل (قاتل) ـ فالحاكم إذ يسأل عن (القاتل) و (الضارب) لمحاكمته ـ فانه يسأل لغوياً عن تلبّس الفعل بالفاعل ولو مرة واحدة لكنه اتصف بهذه الصفة وكونه موصوف بها لا تنفك عنه .

والى أن تتوضح مناقشة الحلّ القصدي مع ميثم في تخريجه لـ (باسط) فإنّ عدم ظهور الزمان في صيغة الفاعل ليس لأن المتكلم لايريد التنويه عن الزمان بل لظهوره التام في نفس الصيغة من حيث أن الفاعل متصف بها فلا ضرورة لذكر زمان آخر .

وعند المناقشة على أصل التعريف تلاحظ المخالفة مع التعريف ـ زيد ضرب عمرو ـ فهو الضارب : هل هذا حقيقة أم اخراج لمعنى ضرب الى معنى آخر ؟

والسؤال الآخر ماهو اللفظ الآخر المنقول إليه معنى اللفظ وفق تعريف المجاز ؟

يلاحظ الحلّ القصدي أن الأفعال التي لا تتضمن التكرار على نحو ما أو الملازمة الزمنية المستمرة ـ يلاحظ فيما إذا كانت كالصنف الاول تحتاج الى اختصار أم لا ، خلال التركيب :

يقول القاضي : (أين الرجل الضارب عمراً ؟)

ويقول : (أين الرجل الذي كان ضاربا لعمرو ؟)

وإضافة كان هنا لتاسيس الفكرة عن الفراغ من العمل .

لا تتضمن هذه الحال اختصاراً من نوع ما كالحالة السابقة ، لأن هذا التركيب مقصود وغايته ابقاء التبعة على الضارب فهي مرافعة له فلو قال (كان ضارباً) ، فالعبارة تشير الى التهاون في المسألة من حيث الاشارة الى انتهاء الفعل .

لكن اللغة ليست جامدة ، وانما تعبِّر عن المعايير الفكرية والاخلاقية بما تمتلكه من قدرة على التعبير ، فقوله (اين الرجل الضارب) إنما هو استعمال حقيقي وإن مرَّ زمانه ـ أي اتصف بهذه الصفة الملازمة وهي تشير (فلسفياً الى أن فاعل الشيء مرة ـ له القدرة على فعله مرات أخرى وهذه القدرة لا علاقة لها بنوع الفعل

فالامر سواء في الصانع والعامل والكاتب ... الخ مع الاختلاف في حركة التعاقب .

الـصـنـف الـتـاسـع : *مجاز أطلاق اسم الحقيقة العرفية على غيرها* :

كاطلاق لفظ الدابّة للفرس على الحمار وغيره مجازاً عرفياً .

اعتقد أن بطلان هذا الصنف هو من الوضوح بحيث لايحتاج الى مناقشة . إذ لم يخصص أحد لفظ (الدابة) للفرس . وهذه العرب لازالت في جميع المناطق القروية تطلق اسم الدابة على الجاموس والبقر والخيل والحمير بغير تخصيص لصنف منها كما هو أصل اللفظ في اللغة .

وقد امتلأت كتب التراث باستعمال صيغة الجمع (الدواب) للاشارة الى مختلف الكائنات المتحركة حركة انتقالية .

وفي الفقرة التي تعرّف هذا النوع من المجاز تناقض أيضاً مع أصل التعريف إذ التعريف أصلاً للمجاز والحقيقة في اللغة لا كون اللفظ حقيقه عرفية (وبخاصة إذا لم يعرف هذه الحقيقة أحد) . ولفظة (الدواب) في الحلّ القصدي تشير إلى كلّ متحرك ولو بغير انتقال فيشمل النبات (انظر اللغة الموحّدة) ـ لفظ (دب) .

الـصـنـف الـعـاشـر : المجاز بسبب النقصان والزيادة :

قال فخر الدين :

(وتحقيقه أن الكلمة كما أنها توصف بالمجاز لنقلها عن معناها فقد توصف بالمجاز لنقلها عن حكم كان لها الى حكم ليس هي بحقيقة منه كقوله تعالى : (واسئل القرية) والتقدير واسأل اهل القرية). انتهى .

نوقشت القضية من جهةٍ ما سابقاً غير ما نريد مناقشته ، وهي كون الإعراب والحكم النحوي لا علاقة له بصدق أو كذب العبارة في النسب الداخلة بين الألفاظ وضرب البحراني لذلك مثلا قال : لو قلت (لمست السماء) . فالسماء مفعول به ويستحق النصب حقيقة وكذلك القرية في المثال .

ثم ناقش النسبة في نفسها فادعى أن المجاز في النسبة والتراكيب .

إما نحن فقد فنَّدنا هذا المجاز بأدلة واضحة من النظام القرآني في الكتاب المتضمن هذا العنوان ومرَّ هناك تفصيلٌ أظهر جزء من دقائق هذا النظام في استعمال (أهل القرية) في موارد واستعمال (القرية) في موارد أخرى بغير لفظ (أهل) .

وقد علق أحدهم على ذلك الشرح قائلا أنه يبرهن على جهل وتخبط السلف واعتباطيتهم في تفسير التراكيب القرآنية وعدم الانتفاع بها في النحو والبلاغة .

الغاية من هذا العنوان ليست هي مناقشة الموضوع نفسه فقد تمّ فيما مضى من أبحاث التحقـّق من غياب المجاز من أصله في التعريف الاصلي له مرة ومن خلال نصوص التفرعات والاصناف مرة أخرى ـ ومرة ثالثة من خلال عدم انطباق الأمثلة المضروبة على التعاريف الأصلية والفرعية عدا الكشف عن قيمة الأصوات .

إن الغاية هي مناقشة فقرة وردت في هذا المبحث وهي قولهم :

(في ما تنفصل به الحقيقة عن المجاز ، أنه أما أن يقع بالتنصيص أو الاستدلال . إما التنصيص فمن وجوه : أحدها أن يقول الواضع هذا حقيقة وهذا مجاز)[1]

ولايمكن للمرء هنا الاّ التوقف ـ لأن الأبحاث اللفظية كانت قد بدأت دوماً (بدلالة) اللفظ . وقد ظهرت في بحث الدلالة مشكلتان لم تُحلاّ بعد وهما الدلالة نفسها ـ لارتباطها بالوضع ـ والوضع .

ومعلوم إننا لا يمكن لنا الوصول الى الواضع لنسأله عن طريقته في الوضع . ولكن المثير للدهشة أن الباحث يزعم بعد ذلك أن هناك (نص) على كون اللفظ كذا للمعنى كذا هو حقيقة والآخر في المعنى

1 البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن .

كذا هو مجاز وأن هذا النص هو من الواضع !!! بل يدعي أن الواضع (يقول) هذا حقيقة وهذا مجاز ؟

ومن ثم تُركت العبارة هكذا بغير شرحٍ إضافي كما لو كان الخلق بلهاء والسامعون والقراء قد فقدوا العقل والذكاء !!.

ولم يكتف بذلك بل نسب الى الواضع أشياء أخرى فقال :

(أو يذكر واحداً منهما وثالثاً أن يذكر خواصهما وأما الاستدلال ...)

وهكذا فهو قد ترك الناس في حيرة من أمرهم إذ لا يعلمون إن كان (الإمام الباحث) يلتقي بواضع اللغة سراً في مكان ما أو يراه في الأحلام !!.

كلّ ما أستطيع قوله هنا : إن هذا هو منتهى التخبّط والتدليس .. لأن البحث عن الدلالة قاد الى البحث عن الحقيقة والمجاز والفرق بينهما وخلال البحث عن الفرق يفترض الباحث أنه فرغ من معرفة الفرق !! وهذه الطريقة الملتوية لاعلاقة لها بالعلم والبحث العلمي .

وإذا أردنا مناقشة الطريقة الأخرى لتمييز الحقيقة عن المجاز والتي هي (الاستدلال) كما عبر عنها نلاحظ المزيد من التخبط والتناقض . فقد قال :

(واما الاستدلال فالحقيقة تعرف من وجهين أحدهما أن يسبق المعنى من ذلك اللفظ الى فهم بعض السامعين من أهل تلك اللغة فيحكم أنه حقيقة في ذلك المعنى) .

والمناقشة هنا على شيئين :

__الأول__ : إن هذا العمل ليس استدلالاً ولا يمت الى الاستدلال بعلاقة ما ـ لأن مايسبق الاستدلال هو (استقراء) لجميع الموارد ومن بينها (المجاز) لذلك اللفظ عينه . فإذا افترضنا أن الجماعة المذكورة ـ لا تنطق بالمجاز ـ فهناك من يستعمل نفس اللفظ في المعنى الآخر ـ فما هو المرجّح لصحة استعمال تلك الجماعة دون الأخرى واعتبار هذا الاستعمال حقيقة دون الأخرى ؟ . ومعلوم أن افتراضنا هذا محال وإنما نقوله جدلاً ، إذ أن أهل اللغة أنفسهم يستعملون اللفظ في تلك المعاني جميعاً على قدم المساواة .

وفي الحلّ القصدي تتغير المسأله تغيراً جذرياً .

فالحل القصدي لم يلغ مصطلح (المجاز) ولكنه حوَّله بصورة جذرية ، إذ أصبح أحد مصاديق الحركة العامة للتعاقب وهو يقترب ويبتعد عنها بنسب متفاوتة ، ولكنه لايخرج مطلقاً عن ذلك التسلسل المعيَّن لحروف اللفظ ولايشارك لفظاً آخر في تلك الحركة أبداً .

__الثاني__ : أن الذي يسبق من المعاني متغيّر بين الحقيقة والمجاز .

وتوضيح هذا الأمر كالآتي :

لقد أثبتوا وكما فعل سوسير بعد ذلك أن المعنى ـ أو الدلالة ـ لا تظهر الاّ بعد التركيب وقد رأيت أقوالهم في الأبحاث السابقة . إذن فما يسبق الى (فهم السامعين) حسب فكرتهم هو الدلالة التي تظهر

خلال الجملة . فاللفظ نفسه عديم القيمة قبل التركيب ، ومعلوم أن السامعين يسبق الى فهمهم المعنيين أو المعاني الكثيرة باطراد كلما تغيّر نسق التركيب ، وسوف تظهر المعاني جميعاً بالنسبة لهم خلال التراكيب . فكيف يتمكّن السامعون من الحكم على أحدها فقط على أنه هو الاستعمال الحقيقي دون غيره ؟ .

ومن الواضح أن هذا الإشكال على الطريقة التي تسمى (الاستدلال) هو إشكال حقيقي لا يمكن لأحد تفنيده أو الإجابة عليه بما يطابق إطروحات النظرية الإعتباطية.

أما الطريق الآخر للاستدلال فقد قال :

(واما ثانيهما فإنّ أهل اللغة إذا أرادوا إفهام غيرهم اقتصروا على عبارات مخصوصة)

في حين أنهم على رأيه إذا لم يقصدوا الافهام عبَّروا بعبارات أخرى ، فنعلم من الفرق أن الأول حقيقة .

إما النص فلم يذكر الأمر على هذا النحو تخلصاً من مشكلة أن يتكلم المرء بكلام لا يقصد منه الافهام فقال :

(وإذا قصدوا بالتعبير الحسن بعد الفهم عبروا عبارات أخرى)

وهذه واحدة من طرائقهم الملتوية التي لاحصر لها .

وفي هذا الطريق الاستدلالي الغريب نطرح أسئلة لا حلّ لها في الإعتباطية :

السؤال الأول : إن البحث هو عن تمييز دلالة المفردة بين الحقيقة والمجاز فما علاقة العبارات التي تتضمن مفردات عدّة؟.

السؤال الثاني : من هم أهل اللغة ؟ وكيف نحدّدهم ؟ .

السؤال الثالث : كيف يعبرون أولاً لغرض (الإفهام) ويعبرون ثانياً لمجرد الكلام الحسن (بعد الفهم) ؟ ولماذا يكرّرون كلامهم بعد الفهم ؟ ومن منهم كان يقوم بذلك وأين ومتى ؟

السؤال الرابع : كيف يعلم السامع أن العبارات الأولى (للإفهام) والتي بعدها هي الكلام الحسن ؟ وهل عبارات (الإفهام) تختلف في الحسن عن العبارات الأخرى ؟ ولماذا لا يكون العكس متوقعاً ؟ .

ويمكنك أن تضع اسئلة غريبة أخرى ولكنها لن تكون أغرب من الحلّ الاعتباطي بأيّة صورة .



دواعـــــي المجـــــاز

حدّد العلماء ـ في التفسير الاعتباطي ـ عدّة عوامل اعتبروها دواعي لذكر المتكلم المعنى المجازي للفظ بدلاً عن اللفظ الحقيقي . ولا تسلم تلك الدواعي من المناقشة لأنها لم تقم على أسس علمية ، ولم توضع لها جداول لاستقراء النصوص بدقّة لفهم مراد المتكلم ، وإنما أُعلنت تلك الدواعي استناداً للحدس والتخمين والظن لا غير .

والأسباب الداعية لذكر المجاز عندهم هي :

الأول : أن يكون اللفظ الدال بالحقيقة ثقيلاً على اللسان إما لثقل أجزاءه أو لتنافر تركيبه أو لثقل وزنه ويكون المجاز عذباً.

وهذا مجرّد ادعاء لا يستند الى أيّة معطيات لغوية . ويفترض هنا أن يأتوا بمئات إن لم نقل بآلافٍ من الشواهد لأجل إيضاح لفظ المعنى الحقيقي والذي هو متنافر التركيب أو ثقيل الاجزاء ويضعوه بدلاً عن اللفظ المجازي المزعوم ويبرهنوا على نحو واضح على أن اللفظ المعدول عنه هو الحقيقي من خلال استعمالات أخرى مشهود لها أنها قيلت بصورة عفوية ـ لا إنشائية لأغراض البحث ـ .

ولكن ذلك لم يحدث لا بهذه الشروط العلمية القاسية للبحث ولا بغيرها ولا بدون شروط . علماً أنّك ادركت أن المجاز وفق الاصناف المذكورة سابقاً قد طال أغلب الاستعمالات اللغوية حسب اعتقادهم .

الثاني : أن يكون لأجل المعنى إذا قصد التعظيم لما هو ليس كذلك أو إذا قصد التحقير وهو كائن في الحقيقة . مثال الأول قول القائل : (سلام على المجلس السامي) ومثال الثاني التعبير عن قضاء الحاجة بالغائط .

في هذا الداعي لا تتمكّن الإعتباطية من حلّ الإشكال الهام حول ظهور (التحقير) من خلال المجاز . وهو إشكال منطقي نوضّحه كالآتي :

إذا أراد المتكلم تحقير المجلس من خلال اطلاق لفظ (السامي) فكيف يفهم السامع ، أو اللغوي ، أن اللفظ للتحقير وليس للحقيقة إذا لم يكن لفظ (سامي) بالمعنى الحقيقي ؟ لأننا إذا اعتبرناه مجازاً وفق التعريف انصرف المعنى ـ معنى هذا اللفظ ـ الى معنى آخر فلا يظهر التحقير ...!! فتأمل في لا منطقية الاعتباط اللغوي .

ومعنى ذلك أن الاستعمال لاعلاقة له بانطباق أو عدم انطباق الدلالة على الموضوع الخارجي لأن لديك دلالة لهذا اللفظ (سامي) فالدلالة لم تتغير وعدم مطابقتها لصفة المجلس هو قصد المتكلم من التحقير فلو كانت مطابقة لصفة المجلس لم يكن ثمة تحقير ـ بل لكان مدحاً يمجّد المجلس ! ومثل هذا الذهول في الإعتباطية هو صفة دائمة فيها .

ومن جهة أخرى فهناك خلل فاضح : فالمجاز على التعريف هو ليس الإتيان بلفظ بدل لفظ (الأول الداخل على الجملة هو المجازي

والمتروك هو الحقيقي) وإنما هو العدول عن معنى اللفظ الحقيقي الى معنى آخر مجازي . فلو كان التعريف هو تبدّل الفاظ مع بعضها لكان يصحّ ، إذ نتصور أن المتكلم يريد في الأصل أن يقول (المجلس الحقير) فعدل الى لفظ (السامي) ، ولكنه لم يغير معنى السامي بل أبقاه على معناه وهذا هو منشأ التحقير من حيث أنه مخالف للواقع .

فالاستعمال له حقيقتان : داخلية في التركيب وخارجية في الانطباق على الموضوع الخارجي . والإعتباطية من الجرجاني الى سوسير لا تفتأ تخلط بينهما خلطاً فاضحاً بل ومخزياً . وهذا الخلط يهتك عملية (التعبير) وفي النهاية يحطّم النظام اللغوي . وهو مخالف ومناقض لأسس الإعتباطية نفسها ومن بينها أن اللغة رموز من الإشارات - فهي إذن مستقلة عن الموضوع - ولولا هذا الاستقلال لما كانت هناك قدرات متفاوتة على (التعبير) عن نفس الفكرة بتراكيب مختلفة قرباً وبعداً في الانطباق على الموضوع الخارجي ولولا ذلك لكانت الإشارات والمشار إليه شيئاً واحداً ولكانت اللغة جامدة جمود الصخر .

وهذا التصور في الإعتباطية قد أدّى الى تجميد اللغة . حيث اعترف بذلك العشرات من الباحثين ، بحيث ادعى (فصحاء وبلغاء) أنهم لم يقدروا بعد بلاغة الجرجاني والسكاكي من (إنشاء جملة واحدة بشجاعة تامة) - لأنها قد تكون مخالفة لشروط بلاغتهما .

وكذلك أدّى هذا التصوّر الى نفس النتيجة في الغرب ـ وقد علّقنا باسلوب قصصي ولمّا نزل في مرحلة الدراسة الثانوية على هذا العمل بالقول الذي كنّا نتهيّب من إعلانه :

(وسيقوم الجيش اللغوي اللجب بقيادة الفارس المغوار ليفي شتراوس بشن هجوم تكتيكي بنيوي مع الضياء الأول على الجبهة الشعرية لآلويت فيحيلها عند طلوع الشمس الى ركام من الحروف المبعثرة وأكوام من جثث الالفاظ الميتة ، وسيقوم بتوزيع غنائم المعركة الكثيرة والتي هي "لاشيء" على جميع المشاركين في الهجوم كلّ حسب شجاعته ..) .

وهذا هو المسار الذي تتحرك فيه الإعتباطية الى هذا اليوم ـ فاللغة عندها ليست الا هياكل أثارية تحفرها بتروٍ شديد بحثاً عن الأقبية المطمورة والهياكل العظمية النخرة ولو كانت من إحدى النصوص

والحل القصدي كما رأيت في (الّلغة الموحّدة) يعطي الاشارة اللغوية ـ قيمة حركية عليا لا حدود لاستعمالها ولكن لا عبثية فيها ولا اعتباط .

وفي الحل القصدي ينفصل الاستعمال عن موضوعه وبذلك يمكن تبرير نشوء أو إنشاء علم للغة حيث يكون واجب هذا العلم (تقييم) الاستعمال وهو ما تفتقر إليه الإعتباطية ، وقد وضعنا هذا التساؤل الكبير في (الّلغة الموحّدة) أمام علماء الإعتباطية .

الثالث : الداعي الثالث من دواعي استعمال المجاز . قال : وهو حصول اللذة . فإذا عبر عن الشيء باللفظ الدال عليه على سبيل الحقيقة حصل تمام العلم به فلا تحصل اللذة .

إن هذا التفسير السايكولوجي الغريب هو الآخر لا علاقة له بالمجاز. فالمرء حال القيام بمثل ذلك أشبه بمن يقوم بمداعبة المتلقي والمتلقي يعلم جيداً إن كان الاستعمال في موضوعه ام أنه يرمز له برموز أبعد في التعبير؟ . وهذا لاعلاقة له بالاستعمال اللفظي للتراكيب ـ حال كونها بعيدة أو قريبة في التعبير ، فكل منها حقيقة في موضوعه والاختلاف هو أنه لا يعبّر عن الموضوع نفسه وإنما يعبّر عما هو (بجواره) أو ما يحيط به من (مواضيع) فكل منها حقيقي في موضوعه . وهو كما تلاحظ ذهول آخر غريب عن موضوع البحث .

الرابع : وهو السبب الأخير من أسباب الدواعي : ان يكون صالحاً للشعر وللسجع وأصناف البديع دون الحقيقي .

لايختلف هذا الداعي بشيء عما سبقه فإننا نتصور عدداً من الاحتمالات :

أ . أن يكون الاستعمال مقحماً لتنظيم الشكل مع إغفال المضمون فهذا التزويق اللفظي ـ لاعلاقة له بالمجاز فاذا ابتعد بعداً كبيراً وخرج عن المضمون كان استعمالاً خاطئاً .

ونود ان ننبّه هنا الى أمرٍ هامٍ هو : إن الإعتباطية لا تخطِّئ أي

استعمال وبالتالي لا تجيب على السؤال : لماذا اذن علم الّلغة ؟ .

ب . أن يكون متلائماً مع المقصود : فهذا حقيقي لا مجازي وهو اذا تمكّن من المحافظة على إبراز الفكرة مع الاعتناء بالالفاظ ، فهذا الاحتمال لاعلاقة له بالمجاز المذكور في التعريف .

ج . أن يقصد ذلك : أي أنه يقصد الابتعاد عن التصريح بالفكرة ويكتفي بالتلميح الى ما حولها ـ وهو أوسع بكل تأكيد ـ وموضوعه يساعده في ذلك كأن يكون عدم التصريح مبرراً على نحو كافٍ اجتماعياً أو دينيا أو غير ذلك .

وإذن فالقصدية في الابتعاد تختار ألفاظاً ـ تصلح لما هو حول الموضوع ولا تصلح للموضوع المكتوم ـ فهي حقيقية في موضوعها فأين هو المجاز ؟ .

نعم . هنا أيضا يظهر المجاز إذا أصرت الإعتباطية على الخلط بين الإشارة ودلالتها وبين الموضوع الذي تنطبق أو لا تنطبق عليه وقد لاحظت فساده الشنيع .



قدّم علماء الإعتباطية في الّلغة تفسيرهم الاعتباطي ليجدوا الحلول المناسبة للظواهر اللغوية فكانت النتيجة هي خلو الإعتباطية من أية قواعد شاملة تتمكن من تفسير تلك الظواهر ، سوى الاعتباط نفسه ـ ولما كان الاعتباط يرتكز على الاستعمال ـ ويخلط أولاً بين الاشياء الثلاثة : الواقع الخارجي والدلالة واللفظ ، ويخلط ثانياً بين الدلالة المستقلة للفظ وبين ظهورها في التركيب ويخلط ثالثاً في الشواهد : هل هي موضوع لإستنباط القواعد أم هي موضوع لنقد تطبيقات نتائج المباحث ؟ فكان من المحتوم ظهور (الإعتباطية) في نفس التفسير الاعتباطي .

وفي موضوع المجاز لم تكتف الإعتباطية بالأصناف العشرة المار ذكرها فانبرى علماء الاعتباط لإفراد كتب خاصة عن (مجاز القرآن) . ولما كان (النظام القرآني) غائباً عنهم أو كانوا هم غائبين عن (النظام القرآني) أصلاً فمن المتوقع أن يجد (المجاز) ضالته في القرآن خصوصاً .

وإذا أردنا جمع الأنواع الاصلية للمجاز القرآني فإنها بلغت عندهم ما يربو على الأربعين نوعاً ! وتحت كلّ نوع منها فروع عِدّة : سبعة أو ثمانية أو ثلاثة حسب اختلاف النوع وتحت كلّ فرع عدد

كبير من الشواهد .

وإذا أردنا استعمال نظام إحصائي أو عشوائي لعشر صفحات أو (حزب كامل من القرآن) لبيان ظهور تلك المجازات في (النموذج) تكون النتيجة أن الحاسب الإلكتروني يحتاج الى استعراض القرآن كله بحثاً عن الاستعمال الحقيقي الذي قد يندر وجوده لدرجة أنه لن يكون في مجموعه آية كاملة !! . ويبدو أن التفسير الاعتباطي كان يسعى الى تحقيق هذه الغاية .

ومع أنهم اقرّوا بوجود (اتجاه) مضاد ذكر بسطرٍ أو سطرين في مؤلفاتهم كقول السيوطي في الإتقان :

[وأنكر المجاز جماعة منهم ابن القاص من الشافعية وابن خويز منداد (؟) من المالكية وشُبهَتهم أن المجاز أخو الكذب والمتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة وهو على الله محال والقرآن منزّه عنه]

أقول : مع ذلك فإن هذا الاتجاه غاب عن الساحة اللغوية ولم يصلنا منه الاّ سطر هنا كهذا أو سطر آخر هناك ومثل هذا الأمر واضح جداً إذا علمنا أن الاتهام موجَّه الى هذا الاتجاه في ذلك السطر الوحيد أيضا كونه اتجاه يحمل (شبهات) ـ لا فكرة معينة يجب احترامها ولا أطروحة يتوجب الوقوف عليها .

ويكتفي السيوطي بالرد على (الشبهة) ـ بسطر واحد قائلاً :

(وهذه شبهة باطلة لو سقط المجاز من القرآن سقط منه "شطر

الحسن" فقد اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة)[1]

وبمثل هذه العبارة تم القضاء على ذلك الاتجاه في مهده . وبالطبع يتجنب علماء الاعتباط الإجابة على الاشكالات المنطقية للاتجاه والمتضمنة علاقة تعريفه بما يجوز أو لا يجوز على الخالق عزّ وجل . وذلك لأن هذا هو موضوعهم ، وقد برهنت على نحوٍ واضحٍ جداً أن هدف الحل الاعتباطي هو القرآن وليس القرآن هو (الموضوع) الذي يستقي منه الحل الاعتباطي ركائزه . وصورة هذه الفكرة قد توضحت لدى مناقشة بلاغة الجرجاني وخلاصتها أنه إذا كان لا يمكن للخلق أن يأتوا بمثل القرآن ، فان الحل الآخر هو أن يكون القرآن مثل كلام الخلق . ولا نشكُّ مطلقاً في قصدية الحل الاعتباطي لهذا الهدف وهو ما يظهر جلياً عند دراسة كتاب "إعجاز القرآن" للجرجاني حيث النتيجة المحتومة من الدراسة والتي تستعمل الأسلوب الإحصائي تبيّن على نحوٍ واضحٍ أن الغاية هي أن يفهم المتلقي بالنتيجة (الأوجه الإعجازية) للشواهد جميعاً والتي حضى القرآن الكريم بالنصيب الأدنى منها ـ أو خلت أحياناً من الشاهد القرآني .

وفي كتاب (أسرار البلاغة) تم تأسيس مبادئ للبلاغة على الحل الاعتباطي تتضمن في الجزء الأكبر (الاستعمال الحقيقي) في حين تقدم الآخرون للإجهاز على النص القرآني بالمجاز . وذلك عدا

---

1 الإتقان في علوم القرآن / ج2 / 77.

الفئات الفلسفية التي أدخلت القواعد المنطقية الفلسفية ـ وباللغة الإعتباطية ـ الى مبادئ الأصول . وكانت الأعمال متكاتفة ومتلاحمة من أجل الهدف المشترك وكانت الضحايا بالطبع كثيرة أيضا إذ لا يمكن وصف الجميع بقصدية هذا العمل .

وإذا عدنا الى سطر السيوطي الذي يقمع به الاتجاه المضاد ـ فانك تلاحظ الهدف بجلاء تامٍّ حينما قسَّم القرآن بطريقة غير مباشرة الى شطرين (شطر الحُسْن) وشطرٍ آخرٍ عليك أن تفهم ما هو بمفردك !.

وطبيعي أن (البلغاء) الذين اتفقوا عنده على أن المجاز أبلغ من الحقيقة وأن (شطر الحسن) في القرآن هو في هذا المجاز هم جماعة يعلمهم هو ـ إذ ليس منهم البلغاء الذين نعلمهم كالنبي (ص) أو علي بن أبي طالب (ع) ولا حتى معاصريهما ، لأن المجاز لم يظهر كمصطلحٍ إلاّ في وقتٍ متأخر بعد ظهور الإسلام .

وذلك لأن النبي محمد (ص) والإمام علي (ع) والأئمة (ع) كانوا يؤكدون بصورة مستمرة على أن القرآن (ماء واحد) يجري أوله على آخره وأنه (واحد من عند واحد) وأنه (لا يختلف ولا يخالف) ، وأن (باطنه عميق وظاهره أنيق) ، وأن (الرجال قصرت عقولهم عن إدراك مراميه) ، وهي عبارات كثيرة جدا لا أحسب أن (الشاطر) الذي يشطره الى شطرين بعيد عنها أو بعيدة عنه وهو مختص بعلوم القرآن ، فان غابت عنه فليست العبارات

القرآنية التي تتناغم معها وتشير إليها تلك الأحاديث بغائبة عنه وهي جزء من النص القرآني كقوله تعالى:

(متشابها مثاني)

وقوله :

(لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه)

وقوله :

(كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير)

.. الى غيرها من الآيات التي تؤكد وحدته اللغوية العجيبة ونظامه المحكم ومصاديقه اللامتناهية والتي يكون ادعاء المجاز فيها على التعريف نوع من عدم الإقرار بهذه الخصائص بطريقة غير مباشرة اكتنفتها واحتضنتها عبارات (التبجيل والاحترام) والتعظيم للقرآن والتي كان هدفها تمرير الإعتباطية الى هذا الكتاب بأية صورة .

ومثلما تمّ قمع الاتجاه المضاد وقتله في مهده لادّعائه (الشبهات) في التيار السنّي فقد قُمع نفس الاتجاه في الفكر الشيعي بصورة حاسمة . ولكنه احتاج الى وقتٍ أطول زمنياً لتكتّل التلامذة الأوائل للإمام الثاني عشر (ع) مع بعضهم على قلّتهم ووقوفهم بوجه التأسيس الاعتباطي لمباحث الألفاظ الخاص بعلم الأصول عندما افتقدت القواعد زعيمها الذي أوصى باعتماد الأخبار المروية في السنّة المؤكَّدة فقط لمعرفة حقائق الدين لحين مجيء (أمر الله)

. فأحاطت الأكثرية الإعتباطية بهذه القلّة وأجهضيت محاولاتها في مهدها وسمّتها بأسماء غريبة لعل أهونها هو (جماعة الإخباريين) ، حيث اعتبرتها جماعة لا تمت في فكرها الى العلم الحقيقي بصلة مستغلة ضرورة (التحقق من سند الخبر) ورقةً تشهرها ضدها تدل على ضرورة (التحقّق) من الألفاظ والأسس المنطقية للعملية الاجتهادية برمتها . وهكذا دخلت جميع المبادئ السنية التي لا تؤمن بضرورة لوجود (معصوم) يحمل علم الكتاب الأزلي واللامتناهي الى دور وأقبية ودراسات ومساجد التيار الشيعي الذي يؤمن بهذه الضرورة جامعاً بين تناقضاتها - بين الإقرار بوجود الإمام الفعلي وبين ضرورة البحث الاعتباطي - .

ويبدو أن جميع الأبحاث كانت جاهزة على يد التيار السني وإن كان التيار الاعتباطي للتشيع ينكر هذا (الفضل) أحياناً ، وكل ما احتاجه هذا التيار هو إدخال هذه الأبحاث في (قالبها الإمامي) وإضفاء طابع التشيّع عليها ومن ثم كانت الزعامة المطلقة للتيار الأصولي الاعتباطي على جميع القواعد الامامية للقرون العشرة الماضية .

ولكن الحق يقال أن التيار القصدي (الإخباري) الذي استطاع أن يحدس بذكاء منقطع النظير (يظهر من دراسة مجادلاته القليلة جدا التي وصلتنا) استطاع أن يحدس ما ستؤول إليه العملية الاجتهادية من جمود ، يبلغ درجة أن توضع اللغة نفسها في قوالب

جامدة تعزل القرآن والفقه عن الأمة ـ هذا التيار لم يمت نهائياً في الفكر الشيعي . لكن يمكن القول أنه عاش (طالباً الأمان) بجوار التيار الآخر بشروط ضمنية يعرفها الطرفان أهمها ألاّ يدَّعي المرجعية والفتوى ويكتفي بتسجيل الأخبار بعيداً عن البتّ بالمسائل الفقهية ـ وقد انتفع كلا الطرفان بهذا الاتفاق فأبقى الإخباري على وجوده على النحو المعلوم من العيش في الظل في وقت انتفع فيه التيار الآخر من تلك الأخبار ليختار منها ما يلائم أصوله ويهجر ما لا يلائمه منها بعملية انتقاء محضة . وقد خضع هذا (الانتقاء) الى شروط إطارها العام هو (التحقيق) ولكن جوهرها هو تكريس الانتقاء خدمة للأصول الإعتباطية .

وقد تم تكريس الجهود في العملية الاجتهادية وحصرها في نطاق العبادات والمعاملات وفتح باب الاجتهاد وهما خطوتان حاول فيها الأصوليون تجنّب المشاكل التي تنجم عن الاعتباط والمتمثلة بالتصادم بين أصول العملية الاجتهادية والأصول العامة للدين على طريقة المذهب الامامي في الخطوة الأولى وحالة الجمود والتحجر كصفة دائمة للاعتباط في الثانية . وحاول التيار الأصولي بإصدار الكراسات بين الحين والآخر تبرير العملية الاجتهادية كلما سمع بدقات نبض يصدرها قلب الاتجاه الإخباري المضاد والذي ربما يظهر بشكل مفاجئ داخل مجلس المرجعية نفسه فيما إذا تقدم شابٌّ قاده حدسه العميق الى كشف التناقض بين الأمرين وتساءل بشغف

عن مبررات الاجتهاد .

وعلى الطرف الآخر للفكر الاعتباطي تم التخلص من هذه المشكلة بإيقاف العمل الاجتهادي واختيار (أربعة أئمة) من بين عشرات المجتهدين واعتبارهم أرباب المذاهب التي يمكن لبراءة الذمة أن تلحق المكلف باتباعهم وهؤلاء هم الذين اتخذتهم الدولة القائمة على الفكر السنّي في أوج قوتها ممثلين لها في باب الفتيا والقضاء ، فاتّبعهم أكثرية الناس مثلما يتبعون أي تشريع جديد تضعه الدولة وتجعله موضع التنفيذ في المحاكم والجامعات ومؤسسات الدولة للبتّ في شؤون الناس وإنجاز معاملاتهم حيث لامحيص للجمهور من اتباعهم .

ولم يقم التيار القصدي بنقض الاتفاق فلم يزاحم الأصوليين على مقاعدهم ولم يفسر القرآن ولم يفتِ بشيء يذكر . ولكن رجال هذا التيار كانوا بالقرب من الأصوليين دائماً ـ وغالباً ما كانوا رجالاً زاهدين منتهى الزهد في الدنيا وغالباً ما تذكر أسماؤهم تحت عنوان (الفاضل الأجل) وغالباً ما تفتقر تراجمهم الى العبارات التي تبجّل الأصوليين ويكتفى بالقول عن أي واحدٍ منهم : (فلان ـ كان فاضلاً جليلاً وله آراء عجيبة ورؤى صادقة مثل فلق الصبح رأيته في سنة كذا ... له تصانيف كثيرة نافعة)!

لم يفعل التيار القصدي شيئاً من ذلك ولم يحض بالاحترام اللازم والشهرة ولكنه فعل ما هو افضل من كلّ ذلك . فقد حافظ هذا التيار

على القصدية وكان لا يسأم من تسجيل كلّ شاردة وواردة ، وكان يقطع الجبال ويخوض المستنقعات والأهوار لإعادة استنساخ جملة واحدة أو حديثاً مفرداً وكان صادقاً كلّ الصدق فلا يكذب أبداً . وما درى التيار الأصولي أنه حينما كان ينتقي الحديث حسب هواه فيأخذ ويترك ، وأنه حينما يأخذ بغيته ويترك غيرها ، ما درى أن مقتله ونهايته على يد هذا المتروك .

ويبدو أن التيار الاعتباطي قد شعر بالخطر عند ظهور الطباعة الميكانيكية واستقرارها وانتشار كتب الحديث للتيار القصدي لخدمة الأصولية الرائجة فوقعت بأيدي الجماهير وإزاء ذلك حاول الأصوليون مغازلة التيار القصدي بادعاء أو (تبني) العرفانية والإعلان عن أسماء أصولية عرفانية في ذات الوقت ، حيث يفهم من (العرفاني) أنه الرجل الذي يتمكّن من معرفة الحقائق الدينية بأسلوب بعيد عن المنطق الارسطي والنحو البصري والكوفي وشقاقهما مع بعضهما والبلاغة الجرجانية أو السكاكية وبعيداً عن الجدل الهيجلي والوجودية السارتريه والبنيوية السوسرية والصوفية الغزالية والفلسفة الفيضية ـ إسلوب يتميز بالتأمل في النص القرآني مجرداً عن أية تأويلات سابقة أو أصول موضوعة ويبدأ دائماً من ألف لام ميم ـ لا يمكنني أن اعرف كلّ شيء (ذلك الكتاب لا ريب فيه هدىً للمتقين) ـ حيث يفهم منه أن (الهدى) معرفة من (النوع المتعالي) وهو لا يحتاج الاّ الى التقوى ـ وان

الفكرة الأصولية القائلة بان المرء إذا كان مشغولاً بحاجات الدنيا وغير متفرغ لمعرفة الدين فان هذه المعرفة تسقط عنه باتباعه أحد المذاهب ـ تبدو للمتأمل في هذا النص غير صحيحة ـ لأن الهدى معرفة وليس ثمة من يسقط عنه التكليف بالهدى أو يحتكره لنفسه ـ وليس ثمة أيضا من يزعم أن على الجميع ترك مشاغلهم والتوجه لمعرفة حقائق الدين وبناء على ذلك فلا بد أن يكون طريق معرفة الدين هو طريق آخر غير الأصولية القائمة على الاعتباط.

لكن من يزعم أن هناك من استطاع التوصل فعلا الى الهدى بهذا الطريق السهل الذي لا يمر بالبصرة أو الكوفة ولا يحتاج الى حفظ ألفية ابن مالك ؟ . المدَّعون كثيرون بيد أننا إذا افترضنا أن أحداً ما قد وصل بهذا الطريق فأنه سيصبح (مفارقاً) للعالم بأسره وسيحاول جاهداً أن لا يعرفه أحد بهذه الصفة فضلا عن أن يدعيها . وكل ما يمكنه أن يفعله هو أن يحاول تمرير القصدية بطريقة ما ـ كما فعل أهل التيار القصدي في مؤلفاتهم فالآخرون قد يزعمون بعد موت أحدهم معترفين أو مخمنين أنه (ربما كان من الأولياء أو الأبدال) . فليس من المعقول أن يتحدّث المفسر بالمجاز ويشرح الآيات القرآنية بطريقة الحذف والاستعارة ويكون أيضا من الأولياء !! ملمحاً أو مصرحاً أو يترك (المريدين) يفعلون هذه الدعاية لصالحه !! .

فقد آن الأوان للامة أن تعلم أنه ليس من أولياء الله واحد من

التيار الاعتباطي ، وإذا كان يصلح أحد منهم لتلك (الولاية) فان الشيخ (دي سوسير) يصلح لها إذ هو أعلاهم كعباً وأكثرهم عملاً في تأسيس الإعتباطية في الفكر اللغوي العام مع أن الشيخ لم يتعرض (لمجاز) القرآن كما تعرضوا بصورة مباشرة ولم يشطره الى شطرين شطر الحسن وهو ما فيه المجاز وشطر آخر .... ولم تكن له غاية مما فعل سوى (مباركة) ما فعلوا وتثبيته في نظريةٍ تنشر في الغرب خشية أن (يصحو) يوماً ما فيعيد النظر في نصوص العهدين .

حقاً .. لقد انتفع الفلاسفة (المؤمنون) أو (المحبّون) للمسيح (ع) في الغرب من الشيخ وصدق ظنّه . فحينما أدخل (سبينوزا) الإلحاد بجلباب الإيمان الى المسيحية وراجع فلسفتها انتفع بما فعله الشيخ من مبادئ اعتباطية لتفسير النصوص بطريق (الاستعارة) على طريقة الشيخ الجرجاني حينما وجدها تصطدم مع فلسفته[1] .

وإزاء هذا الكم الهائل من التراث الاعتباطي فليس بالإمكان مناقشة جميع تفاصيله فكان لا بد من استعمال أسرع وأنجح الطرق وقد تم ذلك بالإعلان عن (النظام القرآني) وقصدية اللغة في (اللغة الموحّدة) والكتب اللاحقة ومنها هذا الكتاب المكرّس لهدم مبتنيات الإعتباطية في مباحث الألفاظ ومناقشة جملة من التفاصيل خلال ذلك .

1 قصة الفلسفة / وول ديورانت . سبينوزا .

ولما كان المجاز القرآني وهو الجزء الهام من تطبيقات الإعتباطية واحد أهم نتائج المرادفات والقائم بأكبر قدر من التخريب اللغوي وإخفاء معالم النظام القرآني فاني ساذكر أهم ما تفتقت عنه عقلية الفكر الاعتباطي من أنواع المجاز القرآني وشواهدها مع التعليق السريع عليها . وسبب ذلك أن التفصيل غير ممكن في مثل ذلك ، لأن من طبيعة اللفظ في القصدية أن يُلاحق في كلّ القرآن وتُلاحظ جميع موارده لغرض التفنيد التام للمجاز . وهذا يعني أن كلّ صفحة في كتب الإعتباطية وشواهدها تحتاج الى كتاب بأكمله لهذا الغرض . ويكفي أننا فندنا أسس مباحث الألفاظ . وستستخدم إشارات ورموز النظام القرآني هنا لتنبيه القارئ إلى مكمن الخطأ . ومعنى ذلك أننا نطلب من القارئ الكريم الاطلاع بل دراسة كتاب "النظام القرآني" قبل دراسة هذه المباحث .



🗁. إطلاق واحد من المفرد والمثنى والجمع على آخر

الشواهد :

أ . (وجعل القمر فيهن نوراً)

قالوا وهو في إحداهن . / أ.هـ .

أقول : بل فيهن جميعاً لما أثبتـه علم الفيزيـاء المعاصر من استمرارٍ لحركـة النـور فـي أنحـاء الفضـاء بغير انقطـاع فـالنور فـي السماوات جميعاً . فيتحقق المعنى من لفظ (فيهن) .

لاحـظ بنفسـك الإعتباطيـة فـي التطبيـق أيضـاً ـ وكـأنمـا ارتقـوا الأسباب ورأوا السبع الطباق .

ب . (فمن تعجل في يومين)

قالوا : والتعجيل في اليوم الثاني / أ.هـ

أقول : ولذلك قال في يومين ـ حيث أن (في) تعمل كظرف زمان فاليومان زمان أصبحا ظرفا للتعجّل . ويصح هذا الزعم لـو قـال (ليومين) .

جـ . (ولمن خاف مقام ربه جنّـتان)

قالوا : والمعنى جنة واحدة / ا.هـ

أقول : بل جنتان ومن دونهما جنتان فبأي آلاء ربكما تكذبان ؟؟ انظر بنفسك الى التعسف ـ انظر الى ادعاء معرفة الملكوت ممن لا يحسنون .

د . (وإذ قتلتم نفساً فادّارئتم فيها)

قالوا : والقاتل واحد .

أقول : بل الجمع مقصود وهو مساوق للفعل قتلتم لأنهم أخفوا القاتل وتدافعوا التهمة بعضهم على بعض فكانوا راضين بفعل الواحد والراضي بفعل قوم مشارك معهم لذلك قال : (والله مخرج ما كنتم تكتمون) وهي صيغ جموع متعددة في الآية . فإذا أخذنا بزعمهم أن (قتلتم) مجاز ظهرت مجازات أخرى في الآية في الألفاظ (ادّارئتم ، كنتم ، تكتمون) ، ولم تقتصر على مجاز واحد . إذن فالآية في إشارتها الى المجموع كانت تقصد أن تتهم المجموع بالقتل فلا مجاز .

والقصة على خطأ التفسير مثبتة كذلك في شروح القصص أن إحياء القتيل كان لأجل أن يحدد القاتل الذي رفضوا الكشف عنه ولذلك عقّب بالقول (والله مخرج ما كنتم تكتمون) .

هـ . (فان كان له أخوة فلأمه السدس)

قالوا : المقصود إخوان .

أقول : هو لا يحسن الفرق فما باله لم يسكت ؟ وأخذوها عنه ودخلت التفاسير . والأخوان والاخوة كلاهما جمع (أخ) . لاحظ الفارق في (النظام القرآني) تجد الإعجاز بأجلى صورة .

و . (قال رب ارجعون)

قالوا : والمعنى أرجعني لأن الرب واحد .

بل "ارجعون" فالخطاب مع الرب ليأذن بإرجاعه من قبل الكثرة المنفذة للأوامر والتي يكره الاعتباطيون معرفة أسماءها أو ذكرها .

ز . (فناظرة بم يرجع المرسلون)

قالوا : والرسول واحد بدليل قوله (ارجع إليهم) !

أقول : بل "المرسلون" وهم رسل الملكة ـ أرسلتهم بهدية الى سليمان (ع) وتنظر بم يرجعون . و(ارجع إليهم) خطاب منه الى الهدهد يحمل الجواب المنتظر ـ والأمر واضح في القرآن وإذا كان الخطاب لهم فيصح أيضا لأن الملك لا يخاطب الاّ الرسول الفعلي (رئيس الوفد) .

ح . (قالوا لا تخف خصمان)

قالوا : وإنما هو خصم واحد ، فهو عندهم مفرد جاء بصيغة المثنى .

لاحظ الاعتباط . المتكلم واحد وهو يتحدث عن نفسه وعن خصمه فيصوغ الجملة على صيغة المثنى فكيف إذا كان كلّ منهما

يتكلم كما يدل عليه لفظ "قالوا" . أي أن كلّ واحد منهما كان يقول أنه خصم للآخر . علماً أن الخصم لا بد له من خصم آخر يقابله فهذا اللفظ مثل لفظ الزوج إذ أن كلّ فرد من الزوج يدعى زوجاً .

ط . (نسيا حوتهما)

قالوا : والناسي واحد هو يوشع (ع) .

بل نسيا ـ إذ لو كان موسى ذاكراً لقيل لم لا يذكّره ؟!

ولو قال (نسي حوته) لاعترضت الإعتباطية بهذا الاعتراض أو قالت المعنى (نسيا) وهو مجاز لأنها مولعة بقلب الاشياء بخاصة في القرآن . أما قول يوشع بعد ذلك لموسى (ع) : (أني نسيت الحوت) فما أراد إشراكه فيما كان هو مسؤولاً عنه وذلك لتأدبه مع الرسول (ع) ـ فالنسيان من موسى وفتاه والمسؤولية على الفتى لأن الحوت معه .

ي . (الطلاق مرتان)

قالوا : وإنما هو مره واحدة .

بل هو مرتان وفي الثالثة تُبان . . والاعتباطية لا تدافع عن المذهب بل هي مصدر المذاهب المتعددة . وهو لا يلتبس مع (الطلقات الثلاثة) ـ لأن هذه المسألة كيفية فقد اختلفوا في كون لفظ الطلاق ثلاث مرات في مجلس واحد أم مجالس متفرقة وإنما يُحل

الإشكال بهذه الآية لأنها تحدد المرات الفعلية للطلاق لا صيغة الطلاق المكررة في كلّ مرة .

ك . (فنادته الملائكة)

قالوا : وإنما هو واحد جبرائيل (ع) .

بل الملائكة . إنهم يختلفون في الواضحات ويزعمون معرفة الخفيات فما أدراهم أن المنادي واحد ؟

ل . (ومن كلّ تأكلون لحماً طرياً وتستخرجون حليةً)

قالوا : وإنما الحلية من المالح ! (أي ليس من العذب) .

معرفة واسعة للاعتباطية بأسرار البحار أيضا ! علما أن القدامى من الغواصين أعلنوا أن اللؤلؤ من المحار والمرجان من شواطئ المرجان والدر من نوع من الحيوان البحري ، وأسرار البحار لازالت غامضة في احدث التقنيات العلمية فمن أين للاعتباطية هذا التحديد ؟ هناك غرائب عن البحار كوجود ماء عذب داخل الماء المالح وغيرها .

م . (القيا في جهنم)

قالوا : أي (ألقِ) . فعدل عن المفرد الى المثنى .

إطّلاع آخر للاعتباطية على الغيب !

ن . (يَخرُج منهما اللؤلؤُ والمرَجان)

قالوا : يخرج من أحدهما وهو الأُجاج .

بل يخرج منهما والاعتباطية لا تفهم شيئاً في اللغة العامة فكيف تفهم لغة النظام القرآني ؟ وهي لا تعلم ما في البحار المعلومة فضلا عن (البحرين) !

س . (أن الإنسان لفي خُسر)

قالوا :أي الأناسي لوجود الاستثناء .

بل الإنسان (الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر) .

والمستثنى لا يشترط أن يكون من جنس المستثنى منه[1] .

. إطلاق الماضي على المستقبل وعكسه:

أ . (أتى أمر الله فلا تستعجلوه)

قالوا : أي سيأتي .

وطبيعي أن تدَّعي الإعتباطية ذلك وهي لا تفرّق بين (جاء) و (أتى) وتؤمن بترادفهما ، وإنما يكمن النظام القرآني والإعجاز كله في هذا التفريق وفي القضاء على المرادفات وهي المهمة التي

---

1 انظر القرافي في كتابه "الاستغناء في أحكام الاستثناء " في قوله تعالى : (ما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلاّ عن موعدة وعدها إيّاه) .

ستقوم بها القصدية وتجابه من خلالها العالم بأسره في المشرق والمغرب . يأتي الشرح الوافي لأمثال ذلك في مباحث ألفاظ الطور المهدوي حيث سنرى أن الآتي لم يجيء بعد فيصح الماضي (أتى) مع الأمر (فلا تستعجلوه) .

ب . (ونفخ في الصور)

قالوا : أي سيُنفخ .

تتجاهل الإعتباطية الانتقال الزمني للذهن في السياقات القرآنية الى المستقبل لتقرير الأحوال التي تسبقها بالماضي ـ لأن غايتها البحث عن شواهد للمجاز لا تفسير الّلغة ولا تفسير القرآن . ومثل ذلك جميع الآيات المشابهة في (الزمن) والتي لن اذكرها هنا .

ج . (أتأمرون الناس بالبر)

قالوا : أي أمرتم .

لو كان كذلك والمخاطبون (أمّة) من أهل الكتاب لكان المقصود أسلافهم فقط ـ إنما هو مضارع يفيد استمرار قيامهم بهذا العمل ! وما يدريك لعلهم أصحاب الفكر الاعتباطي الفعليين والمخططين له من وراء الستار ! ؟ .

د . (واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان) .

قالوا : أي (تلت) بالماضي .

دفاع آخر للاعتباطية عن الشياطين واتباعهم فقد (تلو) بالماضي ولا يتلون الآن وليس ثمة الآن من (سحرة) !!

هـ . (فلمَ تقتلون أنبياء الله)

قالوا : أي (قتلتم) .

بل تقتلون لأن الراضي بفعل قوم مشارك لهم . وذلك إذا اعتبرنا القتل وسفك الدماء شيئاً واحداً . فكيف إذا كان القتل يأخذ معنىً اعمَّ بكثير ؟

و . (فريقاً كذَّبتم وفريقاً تقتلون)

قالوا : قتلتم .

لاحظ إصرار الإعتباطية على تفسيرها رغم اتفاق الموارد في الصيغة ومثل هذا كثير جداً كان يمكن له أن يكشف عن النظام القرآني لولا أن النوايا والأهداف مختلفة ، فلاحظ دفاع الإعتباطية عن (المكذبين) رغم وضوح صيغة الفعل المستمر علماً أن القتل غير مرتبط بإهراق الدم على الأصل ولذلك قال جعفر بن محمد (ع) : (والله ما ضربوهم بسيف ولا طعنوهم برمح ولكن أحلّوا حرامهم وحرَّموا حلالهم) .

ز . (ويقول الذين كفروا لست مرسلاً)

قالوا : أي (قالوا) ؟

انظر الى سلوك الإعتباطية ! وأهدافها ! . غياب تام للذين كفروا بعد نزول القرآن !! وكأن الأمم تخلوا اليوم ممن يقول للنبي (ص) لست مرسلاً ! .

ح . (ذلك يوم مجموع له الناس)

قالوا : سيجمعون . وهذا فعل وليس صفة مثل لفظ (مجموع) والذي يشكّل مع جملة (مجموع له الناس) صفة لذلك اليوم .

انظر إلى الإعتباطية وهي لا تفرق بين الصفة باسم المفعول كونها حقيقة في (الحال) وصفة لليوم وبين الأفعال !! ذلك أن اسم المفعول حقيقة في الحال حيث وصف به اليوم وليس فعلاً فأين (مجموعٌ له الناس) من الفعل (سيُجمعون) ؟.

ط . (إن الدين لواقع)

قالوا : سيقع . عدَّه السيوطي من لواحق المجاز !

بينما هو تعبير عن صفة اليوم باسم الفاعل وحقيقته في الاستعمال .

. إطلاق الطلب على الخبر وعكسه :

ا . (اتبعوا سبيلنا ولنحمل خطاياكم)

قالوا : ونحن حاملون ، بدليل (وانهم لكاذبون) والكذب إنما على الخبر.

لاحظ تعسف الإعتباطية فما قالوه بمجمله هو خبر والكذب يرد عليه فما علاقة ذلك بالجزاء (ولنحمل) ؟ . فانهم لا يعلمون تلك الخطايا ومقدارها وإنما يقولون ولنحمل عنكم خطاياكم في الدنيا ويوم القيامة أي مستقبلاً ـ ولكنهم كاذبون الآن بهذه المقالة ! فالحمل مشروط بالاتباع فلا يقولون "نحن حاملون" . هل تظن أن ذلك من معضلات المسائل اللغوية ؟ أم أنه ديدن الإعتباطية ؟

ب . (لا يمسّه الا المطهّرون)

قالوا : أي لا يمسّه (بمعنى الأمر) .

وهو من أعجب مبتدعات الاعتباط . فحينما لا تختلف صيغة المضارع عن الطلب في مثل هذا التركيب تجتهد الإعتباطية في الإيحاء الى أنه (أمر) وذلك لصرف الأنظار عن تمييز المجموعات في النظام القرآني ، وتحويل الطهارة من المعنى العقائدي الى المعنى الفقهي وتحويل المس من المعنى العلمي الى المادي !! .

وبالطبع فلا أذكى من الإعتباطية حينما يتعلق الأمر بالتخريب ! .

ج . (لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم)

قالوا : أي اللهم اغفر لهم .

بل يغفر الله لهم وهو ما يعلمه (يوسف) من قواعد وسنن للغفران وما علَّمه الله من تأويل الأحاديث ـ وهي جميع الوقائع وليست تلك التي في الرؤى فقط .

فلمّا خرّوا له سجداً علم أنهم أقرّوا حقيقة بخلافته ورسالته وآمنوا وتابوا فقال مستيقناً (يغفر الله لكم) .

غايات الاعتباط من ذلك صرف هذه الفضائل عن الرسل وإخفاء السنن الخاصة بالمغفرة .

د . (والوالدات يرضعن أولادهن)

قالوا : هي أمر بصيغة المضارع .

هذا بالرغم من أن آخر الآية معلّق بإرادة الإنسان (يرضعن أولادهن حولين كاملين ـ لمن أراد أن يتمّ الرضاعة) . والاعتباطية تحارب حريَّة الإنسان أيضا ، تحاربها في كافة الجبهات! .

. وضع جمع القلة موضع الكثرة :

قبل ذكر الشواهد أنبِّه القارئ الكريم إلى أن جمع القلة الذي زعموا أنه لما دون العشرة وجمع الكثرة لما هو أكثر ليس سوى مجرد بدعه لغوية لا تمت الى الحقيقة بصلة .

علماً أن الخلل في الجموع المتعددة من الأمور العجيبة حيث

دخل المعاجم ولم يفرّقوا بين تلك الجموع ومعانيها التي تقتضيها فعدّوها شيئاً واحداً رغم التعدد في الصيغ . مر في كتاب النظام القرآني مثال عن (العباد والعبيد) وآخر عن (الاخوة والأخوان) بتفصيل فراجعه لتدرك أن الجموع تحكمها قواعد الدلالة اللفظية نفسها ولا تحكمها قواعدهم .

أ . (وهم في الغرفات آمنون)

قالوا : وغرف الجنة أكثر من عشرة ! .

مع أن جمع المؤنث السالم (غرفة ـ غرفات) وهو غير محدد بعدد كالعشرة ـ إنما التحديد في أصل اللفظ : (الغُرف ـ استعمال لحال بناءها المستمر والذي هو غير محدد بعدد) و (غرفات ـ لما هو موجود فعلاً ولو كان ألف غرفة) . فلما أراد وصف حالهم في الغرفات كونهم (آمنون) جاء بالجمع الذي يفيد (الموجود الفعلي) ـ لأن النظام القرآني يكشف أن الجنة نفسها في توسع دائم .

وإذا رأيت بناءاً يـُبنى ولا تعلم عدد الغرف فيه فيجوز لك بل يتوجب أن تقول : (ما هذه الغرف ؟) حتى لو كانت ثلاثة لأن البناء مستمر وقد يضاف عليه غرف أخرى . ولكن لا تقول : (انتم تسكنون هذه الغرف) بل (الغرفات) .

نعم . وجدوا العرب تقول للموجود الفعلي (غرفات) ولما لا

يعلم عدده (غرف) فظنوا أن الأول قِلّة لما دون العشرة والآخر لما هو أكثر !! .

ب . (أياماً معدودات)

قالوا : جعله لما دون العشرة للإيحاء بسهولة الصيام ! .

سبحان ربك رب العزة عما يصفون . يظنون أو يوحون أن الله (يخالف الحقيقة) لأسبابهم الإعتباطية .

لو قال (معدودة) على جمع التكسير لما كانت محدودة . ولما قال معدودات فكما في (غرفات) ـ موجودة فعلاً في شهر معلوم لا يزيد على ثلاثين يوماً . فانظر بنفسك الى قيمة الحلول الإعتباطية .

د . (الله يتوفى الأنفس)

قالوا : والمعنى (نفوس) فعدل عنه .

بل (الأنفس) لغرض تحديد المجموعة التي يتوفّاها الله .

فبعض النفوس يتوفّاها ملك الموت (قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم) . والبعض الملائكة (الذين توفاهم الملائكة) . والبعض تتوفّاه الرسل (توفته رسلنا) والجميع يتوفّاه الله في الليل (وهو الذي يتوفاكم بالليل) .

فالتوفّي الذي يقع إذا جاء الموت هو بحسب الطبقات والمجموعات والأصناف وبأنظمة محددة ولكل نوع منها عدد من

الموارد . فلو قال (الله يتوفى النفوس حين موتها) . فهو حق لأنه هو المتوفي الفعلي وهذا الأمر الواضح لا يحتاج الى بيان مخصوص له ، ولكنه يحدث إرباكا في جميع الموارد الاخرى وخللاً في النظام العام واختلافاً : (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) .

والأنفس التي يتوفاها الله هنا في هذا المورد هي مجموعة خاصة جداً .

هـ . (إن رحمة الله قريب من المحسنين)

قال "الجوهري" : أي إحسان الله قريب فهي على هذا المعنى . ذكر ذلك تخلصاً من عدم تأنيث (قريب) وهو غير صحيح . لأن القرآن لم يستعمل (فعيلة) تأنيثاً لفعيل مطلقاً في الظرفين .

ومثله (وما يدريك لعل الساعة قريب) .

لأن هذه المفردات (قريب ، بعيد) ليست صفات لتؤنث وإنما هي ظروف ولو كانت مشتقة من أفعال متصرفة . ومعلوم أن الظرف لا يحتاج الى تحويلات لأنه ظرف يستوعب الحركة الفاعلة سواء كان الفاعل مذكراً أم مؤنثاً . ولكن المفردة ترجع الى تصرفها حينما لا تسلك سلوك الظرف فإذا اقترنت بنكرة تحولت الى صفة وأعربت (فتحاً قريباً) ، (عرضاً قريباً) ، (عذاباً قريباً) . في حين أنها كانت في الآيات موضع الشاهد بمثابة الظرف وليس الظرف كالصفة

وليس لأحد أن يجعل (رحمة الله) بنفس معنى (إحسان الله) بصورة اعتباطية .

- إعطاء الشيء حكم غيره :

وسمّوه بالتغليب أو الترجيح ـ وهو كما ترى خلاف الحقيقة فهو عندهم مجاز .

أ . (وكانت من القانتين)

قالوا : والأصل القانتات .

إذا أخذنا قولهم على محمل الجد فان الألفاظ (الكافرون) ، (المؤمنون) وما أكثرها في القرآن إما لا تشتمل على النساء أو تكون كلها مجازات خلاف الاستعمال الحقيقي .

فقل لهؤلاء المتفيقهين ـ ماذا يطلق على المجموعة من الذكور وبينهم إناث ـ لفظ الذكور أم لفظ الإناث ؟

إن لفظ الإناث خاص لأن الأنثى لاحقة بالذكر من أول الخلق وأن السجود كان لآدم دون حواء بينما الذكر عام يشمل على الإناث بهذا الإلحاق : (وألحقنا بهم أزواجهم) .

وهم يتحدثون عن (الحقيقة) العرفية كنوع من أنواع الحقيقة فإذا جاء وفد يضم النساء بل لتكن النساء أغلبية فهل يقال مثلاً (في الحقيقة العرفية) : جاءت بنات تميم أم بنو تميم ؟ . وهل يقول

المرء في العرف إذا خرج الناس من الجامعة عند انتهاء الدوام الرسمي (خرج الطلاب) أم خرجت الطالبات ؟

لقد تبخَّرت الحقيقة العرفية للاعتباط خلال بحثه الدؤوب عن مجاز القرآن! .

ب . (بل أنتم قوم تجهلون)

الأصل كما قالوا (يجهلون) .وجاء بالتاء لتغليب أنتم على قوم ـ لأن الياء أصلاً صفة للقوم . / أ هـ .

هل سمعت بفلسفة لغوية مثل فلسفة الاعتباط ! المتكلم يخاطب قوماً بطريقة حاضرة ويقول : (بل أنتم قوم تجهلون) والاعتباط يقول كان عليه أن يقول : (بل أنتم قوم يجهلون) ـ غير مدركين أن الياء ستحول الخطاب من الحاضر الى الغائب في التفات لا يصح مطلقاً في جملة خبرية كهذه . وهي مثل أن يقول المرء لصاحبه (أنت يعلم أني أحبك) !! ذلك لأن الوضع كله وضع خطاب ومجيء مفردة "قوم" لا يسمح بذلك .

ج . (إذهب فمن تبعك منهم فان جهنم جزاؤكم)

قالوا : الأصل جزاؤهم .

اعترفت الإعتباطية أن هذا (العدول) من الغائب (جزاؤهم) الى المخاطب من محاسن المجاز لأنهم لما كانوا تبعاً للمخاطب في

المعصية جعلهم تبعاً في اللفظ ، لكن الإعتباطية توهمت فليس ثمة عدول عن لفظ أصلي بالغائب لأن الحال حال خطاب مباشر وحينما ذكر (الأتباع) ذكرهم خلال الخطاب ولو قال : (جزاؤهم) فهذا يعني أن إبليس ليس معهم !! . فهذا هو مقدار فهم الإعتباطية لّلغة !
.

إنما أبقى الخطاب مستمراً وجمَع الكل فلم يقل له : (جزاؤك) فيخرج الأتباع أيضا . فالنظام القرآني يقرر دوماً صيغة واحدة لامحيص عنها . وبالتالي فلا عدول ولا مجاز .

د . (فسجد الملائكة كلهم أجمعون الاّ إبليس) .

قالوا : عدَّه منهم بالاستثناء تغليباً لكونه كان بينهم .

لم يعدَّه منهم بالاستثناء . لأننا رأينا أكثر من مرة أن المستثنى لا يشترط أن يكون من جنس المستثنى منه كما في قوله تعالى : (ما كان استغفار إبراهيم ..) الآية . وهو رأي القرافي أيضاً المتخصص بشؤون الاستثناء .

وأما الأمر بالسجود فقد شمله هذا الأمر لكونه بينهم لكنه ليس منهم لقوله تعالى في الموضع الآخر : (الاّ إبليس كان من الجنّة ففسق عن أمر ربه) . وهو ما في سورة الكهف .

فالاعتباطية لا تهتم لظهور (الاختلاف) في القرآن ، بل رأيت في (مبحث التناقض) أنها هي مصدر الترويج لهذا الاختلاف .

هـ . (يا ليت بيني وبينك بُعد المشرقين) .

قالوا : أي المشرق والمغرب وسماهما مشرقين لأن المشرق أشهر !! فغلب على المغرب !!

لاحظ مرة أخرى مقدار فهم الإعتباطية وشرحها للنصوص . وقد نست تماماً أن المشرقين والمغربين ذكرا سوية في نصٍ واحدٍ - بل الأولى أن نقول (تناست) - لأنه مما لا ينسى :

(ربُّ المشرقين ورب المغربين) / الرحمن / 🖮 🗁 .

وإني لأسال العالم بأسره علماءه وجهّاله : هل حقاً أن المشرق أشهر من المغرب ؟

و . (ولكل درجات) .

قالوا : أي درجات ودركات للمؤمنين والكفار فالدرجات للعلو والدركات للسفل فغَلَّب الاشرف .

لاحظ مرة أخرى الإعتباطية بأجلى صورها . فتغليب الدرجات لأنه أشرف - لغوياً - أهم من التناقض الذي ينتج من تسمية مراتب أهل النار بنفس المراتب الشريفة لأهل الجنة فهذا هو فهم الإعتباطية . ومعلوم أن التحديد المذكور هو تحديد اعتباطي لا أصل له عند العرب ولا العجم - فالدرجات هي درجات سالبة كانت أم موجبة .

فهذا يشبه الآنف من قولهم أن المشرق أشهر من المغرب !!

⌛. تأنيث المذكر :

أ . (الذين يرثون الفردوس هم فيها)

قالوا : الأصل هم فيه .

بل فيها لأن الفردوس جنات وهي جمع مؤنث ، والعوام أعلم منهم بالسليقة إذ جعلوها اسماً للإناث الى هذا اليوم .

ب . (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها)

قالوا : الأصل عشرة (لأن القاعدة في الأعداد العشرة أن يكون جنس العدد خلاف المعدود : عشرة رجال ، عشر أمهات) . وقال آخرون لمراعاة المعنى لأن ما هو مثل الحسنة المؤنثة يكون مؤنثاً !! وكل ذلك كأن الأمثال عندهم مذكر ! وهكذا تنسى الإعتباطية أن صيغ الجمع على وزن (أفعال) كلها مؤنثة فأنت بل هم يقولون : هذه (وليس هذا) الاشياء وهذه الأعمال ، الأحكام ، الأنهار ، الأسماء ، وتلك الأقدار ، الأعداد ..الخ . فلا تشذ "الأمثال" عنها وقد أنثت (بمفردها) بمعزل عن الحسنات في القرآن فقال تعالى :

(وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون) العنكبوت /📄📄

وكذلك :

(وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون) الحشر / 🗁🗀

لكن الإعتباطية لا تتدبر القرآن بل تبحث عن الشواهد .

كذلك قال في الحالات التي اقترنت فيها عشر بالجمع المؤنث : (وليال عشر) ، (ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر) والمقصود ليال (وإن أتممت عشراً فمن عندك) . والمقصود حجج ، (فأتوا بعشر سور من مثله) .

فهل المجاز في جميع تلكم التراكيب والمعدود فيها مؤنث ؟

🖮. إسناد الفعل الى غير ما هو له أصالة . (أي الى غير فاعله الأصلي) .

لاحظت أمثال ذلك في النظام القرآني ، وتمّ تفنيد هذا النوع المزعوم وهذه شواهد أخرى للاعتباطية :

أ . (وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا)

قالوا : وهو مجاز لأن الزيادة من الله لا من الآيات .

وقد تذكر أخي القارئ مثال (شجرة تؤتي أكلها) وغيرها في كتاب النظام القرآني . فبصفة عامة نسبت الإعتباطية جميع الأفعال الى الله تعالى مباشرة وتركت المسببات المذكورة في القرآن لتحقيق المجاز وإذا أخذنا آراءهم بجدية فليس ثمة فعل يصلح لأن يكون حقيقياً .

وفرعون نفسه تخلّص من التهم القرآنية بفضل مجاز الإعتباطية

ففي قوله (يذبِّح أبناءهم) ـ قالوا : هو مجاز لأن الفاعل الأعوان لا فرعون ! .

بالطبع لا يقدر علماء الاعتباط أن يقولوا (للخلفاء) الذين يكرمونهم أن (الخِلع والجوائز) ليست من الخليفة وأنه إذا قال : (أعطوا لفلان كذا درهم) فالخالع الحقيقي هو (الخادم) الذي يسلّمهم الدراهم .. صحيح أنه مجاز ولكن الإعلان عنه خطر للغاية !! .

ما هي غاية الإعتباطية من ذلك ؟ واضحة : آيات القرآن إذا تليت لا تزيد الإيمان ! وليست مشكلة أن تنسب الزيادة الى (الله) إذا كانت آيات الله لا تتلى لأنه لا تزيد الإيمان فلماذا تتلى ؟ .

ب . (واحلّوا قومهم دار البوار)

قالوا : مجاز لأنهم تسببوا في كفرهم لأنهم أمروهم به ـ وهذا يعني أنهم (لم يحلّوا) على الحقيقة .

لكن شرح المجاز هو بخلاف المجاز ـ لانهم يقولون أنهم تسببوا في كفرهم حيث أمروهم فالذي احلَّ قومه دار البوار هم ، ويكون الاستعمال حقيقياً فأين المجاز ؟

محاولة أخرى فاشلة للاعتباطية للدفاع عن جماعات محددة أحبطتها بنفسها خلال الشرح وذلك لاستعصاء صدر الآية على هذه المحاولة .

(ألم تر الى الذين بدّلوا نعمة الله كفرا واحلّوا قومهم دار البوار)
/إبراهيم

ومعلوم أن القادة والاتباع هم في النهاية مجموعة واحدة .

ج . (عيشة راضية) ، (فإذا عزم الامر) ، (فما ربحت تجارتهم) ، (تؤتي أكلها كلّ حين) ، مجازات مختلفة عندهم .
وقد نوقشت بوضوح في كتاب (النظام القرآني) .

. إطلاق اسم الكل على الجزء وعكسه .

مرت مناقشة هذا القسم وشواهده وهذه جملة من الشواهد الأخرى .

أ . (فولّوا وجوهكم شطره)
قالوا : أي ذواتكم إذ الاستقبال يجب بالصدر .
ربما تعتقد الإعتباطية أن هناك (ذوات) وجوههم في جهة معاكسة لجهة صدورهم ، أو ذوات يصلّون ورؤوسهم تنظر الى الوراء !! .
كلّ ذلك إذا كان الوجه على الاصطلاح ! أما إذا كان الوجه على المعنى الأعم في القصدية فالمصيبة أعظم . فلماذا عدلت الاعتباطية بالتوجه من الوجوه الى الصدور ؟

على ذلك كان يجب على إبراهيم (ع) أن يقول (وجّهت صدري) لا (وجّهت وجهي) ! .

(إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين) الأنعام /

ب . (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)

قالوا : أي ذاته .

نست الإعتباطية أن (ذاته) تعالى منزهة من حيث أرادت التنزيه ـ فلا يضع نفسه الأزلية مقابل الموجودات الفانية فلا يقول (كلّ من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) ـ ليكون جزءً ممن عليها . فالتفسير الاعتباطي لم يفعل شيئا سوى تأكيد (اللاتنزيه) من خلال محاولة ظاهرها التنزيه .

أما الوجه فهو كما هو في الّلغة لم يتغير ولم يتبدل معناه ، ولا يفنى مثل بقية الموجودات لأنه ارتبط به من جهة الربوبية ـ وهي الكائنات التي عبدته مقرة بفنائها . اقرأ البحث الحادي عشر.

ج . (وجوه يومئذ ناعمة) و (وجوه يومئذ خاشعة)

قالوا : الأصل : الأجساد وعدل عنه الى الوجوه .

لاحظ كيف تجعل الإعتباطية الوجوه مرة أجساداً ومرة ذواتاً ! أو ليس ظهور النعيم والخشوع على الوجوه خصوصاً ؟ وإذا لاقى

المرء صديقه وقال : (قد تغيّرت بعدي) ـ أنفيهم منه أنه أدرك التغيير بالنظر الى قدمي صديقه أو بطنه أم عند النظر الى وجهه ؟! .

لذلك قال في موضع آخر : (تعرف في وجوههم نظرة النعيم) ـ حيث لم تأت به الاعتباطية كشاهد على المجاز لأنها لا تقدر على إبداله الى (أجساد) .

ومثله قوله تعالى : (يد الله فوق أيديهم) حيث زعموا أنها قوة وسلطان أو سلطان والغاية من ذلك صرف اليد على الاصطلاح عن أن تكون له تعالى . وهذا وهم آخر أو تحريف ظاهره التنزيه . أولاً : لأن اليد ليست مقصورة على اليد على الاصطلاح بل هي في نفس الاصطلاح ليست محددة بالذراع في الاستعمال لكن لن تكون بأية حال هي عين السلطان والقوة . فاللفظ له أصل ويمكنك ملاحظة الأصول في كتابنا اللغة الموحّدة . وثانياً : هل هذه هي محنتهم بالفعل ؟ لا وربك ليست هي ! لأن لله تعالى يدٌ فعلية مثل يد الإنسان وأنها ليده ! وليست يد عدوه ! ذلك لأن الإضافة لا تعني الجزئية فمن أين جاء هذا القانون ؟ بل هي لفظة مضافة مثل أية لفظة أخرى : (أرض الله) ، (ناقة الله) ـ فما العجب في أن تكون لله يد غير متصلة كما له أرض ليس سكناه فيها ؟ وناقة لا يشرب منها ؟! .

د . (ولأبيّن لكم بعض الذي تختلفون فيه) الزخرف / [illegible]

قالوا : أي كلّه .

لاحظ كيف تحوّل الإعتباطية اللفظ الى آخر ولو كان عكسه .

ويشير النص القرآني إلى أنهم اختلفوا بعد المسيح (...ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر) .

فمن أين تعلم الإعتباطية وجه الاختلاف (في الذين من بعدهم) لتحدّد أنه (كله) لا بعضه ؟ وهي لا تعلم القرآن أيضاً والذي يقصّ على بني إسرائيل (أكثر) لا كلّ الذي يختلفون فيه ؟!

والاعتباطية لا تفرّق بمرادفاتها بين (الكتاب) و (القرآن) و (ما أنزل) كالقصدية ؟!

. إطلاق المصدر على المفعول .

من بعض شواهده :

أ . (ولا يحيطون بشيء من علمه)

قالوا : أي من معلومه .

لا أشك أنك تلاحظ ـ أيها القارئ النبيه أن الإعتباطية ترغب في إيجاد مجازات أكثر من رغبتها بأي شيء آخر ، فالمجاز والاعتباطية ـ في الجانب اللغوي يظهران كما لو كانا هما الغاية وبالطبع هناك هدف نهائي ولكنه قطعاً ليس فهم الّلغة .

رأيت في كتاب النظام القرآني أن الإعتباطية جعلت (لا يحيطون) مجازاً ، وتلاحظ هنا أنها جعلت (من علمه) مجازاً آخر ، والمتكلمون أخذوا (الشيء) بالنسبة للذات والعلم ـ وهو عند

بعضهم مجاز ثالث . والنتيجة ثلاث مجازات متجاورة في تركيب من أربع مفردات من آية الكرسي ! .

ثلاث مفردات ليست حقيقة في الاستعمال من آية تعد (أعظم) آية نزل بها الوحي الإلهي في التاريخ البشري .

وإذا أخذنا معنى (الآية) بمعناها المطلق وفسرنا الحديث النبوي الشريف بهذا الإطلاق فهي أعظم آية كونية أيضاً ـ لأنه لا فرق في منطق النبي (ص) بين الآيات الكونية والكلامية سوى التفاضل في العظمة والكبر ـ والقرآن سمى الجميع آيات .

هل تعتقد أيها القارئ أن العلم بالشيء هو والشيء المعلوم سواء ؟

إذا كنت لا تعتقد أن علم الفلك هو نفس الفلك فان تحويل العلم الى المعلوم هو نوع من التحريف والذي لا تخفى عليك أهدافه المتعلقة بالذات الإلهية وصفاتها المستقلة عن الكائنات بوجودها ـ وهي نفس الخصائص التي تؤكدها عبارات (حي ـ قيوم ـ لا تأخذه سنة ـ ولا نوم ـ له ما في السماوات والأرض) .

أما (الإحاطة فقد فنّدنا المجاز المذكور في هذا اللفظ سابقا فراجعه) .

ب . (صنع الله)

قالوا : الأصل : المصنوع .

من المعلوم أن الصنع غير المصنوع . فالصنع مفرده تشير الى

فاعلية الصانع وغاياته والمصنوع نتاج للصانع .

والاعتباطية لا تتأمل بالمفردات المجاورة ولا شأن لها بها والتي توضح القصدية في اختيار اللفظ (صنع الله الذي أتقن كلّ شيء) .

ج . (فإنهم عدوّ لي الا رب العالمين)

قالوا : الأصل : أعداء

وهذا ليس داخلاً ضمن هذا الباب ولكنهم وضعوه فيه لعدم وجود باب خاص به .

لأن (عدو) في الآية ليس مصدراً ـ فالعدو يمكن أن يكون فرداً أو أفراداً كثيرين مجتمعين على أمرٍ ما .

وقال بعضهم : (ولذلك أفردوه) ـ والمصدر هو ما في قوله تعالى على صورة الحال (عدْواً وظلماً) فعبارة (ولذلك أفردوه) هي من أوهام الإعتباطية ـ لأن العدّو هو صفة بمعنى كثير العداء . (عدا ـ يعدو ـ عدْواً ـ فهو عاد(ي) وعدوّ) والعرب تقول هؤلاء الناس عدوٌ لنا ـ أي كثيرو العداء ، ويستعمل للجمع والمفرد سواء لوجود الكثرة في داخله كحركة (انظر الّلغة الموحّدة) .

د . (وجاءوا على قميصه بدم كذب)

قالوا : الأصل مكذوب فيه لأن الكذب من صفات الأقوال والأجسام .

لكن إذا كان الجسم يشير الى واقعة أو خبر ـ أفلا يوصف الجسم بالكذب لتعلّقه بهذه الاشارة مثل الدم المسفوك يمكن أن يكون صدقاً أو كذباً ؟ ذلك لأن الكذب صفة لا اسم .

لقد لاحظت أمثلة كثيرة في (النظام القرآني) استعمل في تخريجها (الاصطلاح الذهني) ، وهو شيء لا علاقة له بعلم الّلغة من حيث أن الاصطلاح هو (الموضوع) النقدي لهذا العلم . وقد أشكلنا على ذلك باشكالات كثيرة والكذب هنا ليس مصدراً إنما هو صفة يوصف بها ما هو غير حقيقي جسماً كان أو قولاً (فإذا رأيت دمية على هيئة أسد يجب أن تقول (هذا أسد كذب) لأن اللفظ صفة مثل : (خشن) تصلح لوصف الأجسام وغيرها) .

هـ . آيات متفرقة (ويوم يعرض الذين كفروا على النار) ، (وحرَّمنا عليه المراضع) ، (ماء دافق) ، (حجابا مستورا) . لوحظت جميعاً في كتاب النظام القرآني .

. استعمال الحروف في غير معانيها .

في هذا الصنف لا يمكن الإحاطة بالموارد فهي بالمئات . وقد جاءك أمثلة منها في كتاب النظام القرآني ـ ونناقش القسم الأكبر في أجزاء من كتاب (الّلغة الموحّدة) حيث يتوجب إعادة المعاني المختلفة للحروف الى أصل الحركة ونمر كذلك ببعض الموارد



القرآنية .

📂📂. الحذف :

وعدّوه من المجاز وهو أسوأ منه في تدمير اللّغة والتجاوز على النصوص بأنواعها وليس على النص القرآني فقط وهو ما تلاحظه في الموضوع اللاحق (المبحث الثالث عشر) .

موارد الحذف بالمئات ولا يمكن الإحاطة بها وقد سقنا نماذج منها في كتاب النظام القرآني .

📄📂. التشبيه :

عدَّه بعض الاعتباطيين من المجاز ـ وعارض ذلك الأكثرية . ونقل السيوطي عن عز الدين أنه قال إذا كان بحرف (أي حرف تشبيه) فهو حقيقة وان حذف فهو مجاز . وهو كثير أيضا . ويبدو أن من (قدّر) فيه مفردات من عنده فهو يعدَّه من المجاز ومن لم يفعل اعتبره حقيقة . وتأتي أمثلة في سلسلة النظام القرآني من غير حرف تشبيه نثبت فيها أنه حقيقية فيها .

📄📂. الموضوعات الشرعية : مثل الصلاة ، الصوم ، الحج ، الزكاة ، الصدقة .

أرادوا اعتبارها مجازات واختلفوا فيها ثم استقر الرأي على اعتبارها حقائق في الشرع ، مجازات في نظر اللّغة فمكِّن هذا (

الاتفاق) الضمني الفقهاء من الاجتهاد في الأحكام ومكَّن علماء الكلام من الاستفادة منها لتأكيد مذاهبهم المختلفة ما دامت مجازات لغوية .

وبهذا استطاع الاعتباط من خلال المجاز تحقيق الجزء الأكبر من غاياته وأهدافه وهو تقطيع القرآن وإسقاط الاحتجاج به من خلال التداخل بين الحقيقة والمجاز وتجزئة العقيدة الى أصول وفروع لا تنسجم مع بعضها البعض ـ وذلك عدا الطرق الاخرى مثل الإبهام وتعدد الوجوه والتقديم والتأخير وغيرها والتي أدت كلّ منها ما كان مخططاً لها من أهداف في الإعتباطية .



المبحث الثاني عشر
قيمة النص عند الإعتباطية

هذا العنوان من مباحثنا الإضافية ، لإيضاح القيمة التي تراها الإعتباطية في النص . إذ يتوجّه الى نفس النص (علماء) كثيرون باتفاق أو بدونه أو باتفاقٍ ضمنيٍّ لتفسيره فيكشف أحدهم نوعاً من المجاز ويكشف الآخرون أنواعاً أخرى وقد يتحول النص بكامله الى مجاز في نهاية الأمر . فالعمل التطبيقي للاعتباطية هو الآخر اعتباطي الشكل ـ لأن التفسيرات تتصادم فلا ينتبه علماء الاعتباط الى التصادم وإنما يذكرها المتأخرون على أنها (أقوال) أو (آراء) قد تجتمع ، وقد يأتي المجاز اللاحق ليصحح السابق .

فمثلاً : رأيت أنهم في النص القرآني : (ولا يحيطون بشيء من علمه) قرروا في النحو فقط مجازين : من علمه أي معلومه و (يحيطون) قالوا : الإحاطة مجازية وحسب عباراتهم (ليست كإحاطة السوار بالمعصم) . المجاز الثاني جاء لإصلاح التخريب الذي فعله الاول . لأن المعلومات بعلمه كالشمس والنجوم لا يمكن الإحاطة المادية بها ـ إذ الإحاطة المادية عندهم هي الاستعمال الحقيقي ، بينما المسألة من الأصل أن المعلوم غير العلم .

وحينما يأتي المفسرون لشرح النص فكلٌّ حسب ما يقع في يده من الآراء اللغوية ـ يقوم بتفسير النص معتمداً على تلك الآراء

والتي ستختلف حتماً عند ورود مثل ألفاظها في نص آخر لنفس المتكلم .

فالنتائج الإعتباطية لا تتراكم فوق بعضها البعض وتعلو بل تتكدس متجاورة مثل أي بحث اعتباطي كالفكر الفلسفي مثلاً ـ وحينما تُحرج في بعض الموارد والنتائج المتناقضة فإنها تحاول تبريرها بالطرق (الذرائعية) أو الأساليب السوفسطائية وتقوم بتقدير جمل أو مركبات أو حروف أو ألفاظ من عندها إتماماً لنتائج العمل الاعتباطي .

إن الإعتباطية لا تحترم النص أبداً ولا تنظر إليه على أنه مُلكِ المتكلم أو القائل بل تنظر إليه على أنه (ملكها هي) ـ وتلك في الحقيقة ليست مشكلة لغوية وإنما هي مشكلة فكرية وأخلاقية . ذلك لأن رجال الإعتباطية أنفسهم يرغب كلّ منهم أن يؤتيه الله (ديناً) على حسب مطالبه وهو يريد أن يختار في داخل (الدين) الواحد ديناً آخر يخصَّه وينسجم مع تطلعاته وقد عبَّر القرآن عن ذلك بالقول :

(بل يودّ كلّ امرئ منهم أن يؤتى صحفاً منشرة) المدثر /

ويخبرنا النظام القرآني ـ كما سوف ترى في مؤلفات لاحقة بإذنه تعالى أنه ليس من أحد يشك في الإله نفسه كما لا يشك أحد أن الله يرسل رسلاً وإنما أكثر الناس لا يؤمنون لسبب آخر هو الذاتية التي

لا تتطابق مع متطلبات الإذعان للرسل والتسليم لأمرهم . فالحيلة الإنسانية حاولت التخلص من هذا الإشكال من خلال الجمع بين الأمرين : الإيمان بالرسل بشكل عام إذا اقتضت الضرورة وتفسير مقولاتهم وكتبهم بطريقه ذاتية . ولذلك فإننا نجد عند المقارنة أن الإعتباطية نفسها تحرص حرصاً شديداً على المحافظة على نصوص بعضها البعض لحدِّ ضبط أخطاء النسّاخ بحرف أو حرفين وإطالة الكلام حول لفظ غامض في أحد السياقات . وحينما يعجبها تكثير (قراءات) النص القرآني الى أقصى حدٍّ فهي لا تتلاعب بالنص الإنساني ولا تقدم أو تؤخر أو تقدِّر في هذا النص ، بل الرجوع الى النص الشعري وضبط حروفه هو أحد الطرائق المستعملة عند نحاة البصرة والكوفة لإبطال قواعد بعضهم البعض كما هو الحال في شواهد كثيرة تلاحظها في كتب الخلاف . في حين أنها لا تتعامل مع النص القرآني بحذر كهذا ، بل تبحث عن قراءة شاذة أو سياق شاذ وتبتكر من نفسها قراءة معينة لتبرير الوجه النحوي . وما ذلك الاّ لأن القرآن هو الهدف النهائي من العملية اللغوية برمتها .

وهذا يعني أن الإعتباطية تدرك جيداً أن (النص) أثر من الآثار يدل على مقاصد المتكلم وهو محرَّم على التلاعب حرمة النص الأثري (الأثر المادي) ، وإن التقديم والتأخير وتقدير ألفاظ معينة داخل السياق إنما هو محاولة لمشاركة القائل في وضع النص .

ويفترض أننا إذ نحاول تقييم العمل اللغوي أن ندرك مسبقاً أن

علم الّلغة تتداعى فيه كافة التيارات والاتجاهات المختلفة ـ لأن الفكر بمختلف فروعه إنما يعتمد على الّلغة كأداة وحيدة لظهور الأفكار .

وعلى ذلك فان تقييم العمل اللغوي ليس أمراً يسيراً وفي اعتقادي أن أعلى العلماء رتبة لا يستطيع القيام بذلك ما لم يتصف بالحكمة قبل كلّ شيء لأن الّلغة وأسرارها أكبر من العقل العادي بكثير ، أو كما قال الشافعي لا يدركها الاّ نبي ، أي أن التقسيم يجب أن يتوافر على ارتباط الفكر عموماً بعلوم الّلغة المتنوعة وهذا عمل عسير للغاية ما لم يعتمد على (مسلمات) يتمكّن المرء من الحصول عليها بطريقة مستقلة .

ربما أكون قد أوضحت شيئاً من هذه الفكرة في (النظام القرآني) والذي يحدد لنا بطريقه صارمة تختلف عن المتعارف عليه العلاقة بين الخالق والمخلوق وبهذه الطريقة وبهذا النظام يمكن السير قدماً في استخراج الحقائق بعضها من بعض .

فمن تلك الحقائق : إن الإعتباطية فكر عام في كلّ فرع من فروع المعرفة الإنسانية باستثناء علم الطبيعة والذي لا يسمح بعد تكرّر التجارب وظهور الحقائق الصارمة بفوز الذاتية ، فهي تأخذ طريقها الخاص بها في كلّ فرع من فروع المعرفة الأخرى . فاعتباطية اللغة هي من المصادر الأساسية التي تعمل بها كافة الفروع .

إن إصرار الإعتباطية على تكثير المجاز والمبهم والاستعارة في النص القرآني دون سواه ـ إلاّ ما أريد به مهاجمة النص القرآني في

النتيجة ـ وبلوغها حداً أن تعتقد أن عبارة (لا إله إلا الله) هي عبارة مجازية[1] ينطوي على مسألة فلسفية لا لغوية وحسب . فمثلاً كان إنكار المادية التاريخية (للحقيقة المطلقة) واعتبارها الحقائق نسبية هو ناتج حتمي للتفكير المادي ينسجم مع مقدماته . والاعتباطية تحاول الاستقلال عن التسليم للرسل بطريقتها فهي تجعل عبارة الحقيقة المطلقة نسبية في المعنى والنتيجة واحدة .

فالمجاز على التعريف هو غير الحقيقة . وما المفاجآت التي تحدث يوم القيامة الا من هذا النوع (يوم ندعو كلّ أناس بإمامهم) ـ فمن المحتمل أن يأتي السيوطي مفسّر القرآن خلف ماركس أو يأتي ماركس صاحب رأس المال خلف السيوطي ـ والذين لا يفاجئون بمثل هذه الحوادث حسب النظام القرآني هم فقط (الذين أوتوا العلم) وتعريف العلم هنا بأل التعريف مقصود إذ المراد منه العلم الذي يجمع العلوم ويوصل الى نوع من الحكمة لأن هذا النوع هو الوحيد المرتبط بالنوايا والتسليم بالأمر الواقع والوحيد الذي يمكن أن نعرفّه على أنه هو (العلم) ! فمعرفة (المافوق) شيء وطاعته شيء آخر وهذا أمر متعارف عليه ، ولكنه في (الدين) بصفة خاصة أصبح معكوساً أو مختلفاً حيث حاولت الإعتباطية الربط بين كمية المعلومات والطاعة ، فالكافر عند الإعتباطية هو المنكر لوجود الله أو الذي لا يعرفه أو المنكر للنبوة في حين أن النص القرآني

---

1 (لاحظ دفاع السيوطي في الإتقان عن مجازية العبارة / ج2 / 89 / دار الكتب العلمية)

ينبّهنا الى أن الكفر هو قضية ذاتية والإيمان قضية ذاتية لا عقلية وأن هناك نوعاً واحداً فقط من الشرك هو الشرك العقلي المنحى . لذلك خاطب هذا الشرك بالقضايا العقلية وضرب الأمثال وساق له الأدلة ، لأنه عبارة عن خطأ عقلي يغفر ثم يبدأ المرء بعقل جديد ويحاسب على المعرفة العقلية الجديدة بعد اتخاذه هذا الموقف .

أما الكفر والإيمان فليس فيهما ذلك الاتجاه العقلي لأن مصدرهما الارادة الذاتية . فالذي يؤمن بالله ورسله وكتبه ولكنه في فقرة واحدة من مئات الفقرات يحاول التشريع فيها ومشاركة الإله على أي نحو كان لغوياً أو فقهياً أو كلامياً فقد كفر بتلك الفقرة من التشريع . وإذا بقي على هذا الحال فهو عند الله كافر لأن الله قد سنّ قاعدة ذكر فيها أن الكفر بالبعض كفر بالكل وجعل إبليس مثلاً لذلك حينما قام بتفسيرٍ خاصٍ وذاتي المنحى لعملية خلقه وخلق آدم ، في حين كانت غايته تحقيق (وجوده الذاتي) مقابل (الوجود الذاتي) للإله . قال تعالى :

(ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض أولئك هم الكافرون حقا)

النساء / .

فمثل هذا المخلوق يكشف عن طبيعته الخاصة من خلال تجربة ذاتية مع الأوامر الالهية .

وإذن فمعرفة الإله شيء وطاعته شيء آخر . فيظهر من ذلك أن الإيمان الفعلي لا يبدأ الا حين التخلص من تلك الذاتية . أي من

لحظة التسليم والتي تعني الإقرار باللاشيئية والفناء . وهذا الفهم هو الذي حاولت الإعتباطية القضاء عليه .

ومن المعروف أن هذه العملية ليست عمديّة على مستوى الأفراد فرداً فرداً بصوره دائمة . فالاعتباطية وهي (فكر عام) وعقيدة معينة تجنِّد لنفسها أعداداً كثيرةً تقوم بخدمة الفكرة بصورة غير واعية أحياناً . وتقوم الإعتباطية بمداعبة اللاوعي والرغبات الكامنة في النفس لتحقيق ذاتها بخدعة كبيرة تؤمن بها مثلما يفعل الشيطان تماماً . والناس ينجرفون في الفكر بطريقة أسهل وأسرع من الانجراف في السلوك الذي ينعكس عن الفكر ـ فالانجراف في الفكر هو البداية لكل سلوك خارجي يظهر على الساحة .

أما التناقضات التي أفرزتها الإعتباطية والمشاكل التي وقعت فيها فلا يمكن إحصاؤها لأن الإعتباطية تيارات محدودة تجتمع في هذه الصفة أي في النظرة الإعتباطية للغة وبالتالي الإعتباطية في الفكر والسلوك . فمحاولة جمع آثارها مرة واحدة هو ضرب من الخيال ، فهي تضم على مستوى المذاهب المجموعات المذهبية كلها وعلى مستوى الفلسفة الاتجاهات الفلسفية جميعاً وعلى مستوى الّلغة والنقد المدارس اللغوية والنقدية كلها .

أما القصدية فإنها تظهر بصورتها الفردية المنعزلة دائماً ـ والعزلة هي (سلوك) جميع الأنبياء (ع) والأولياء قبل صدور الأمر الإلهي بوجوب القيام بالتبليغ . فهي تظهر في إبراهيم (ع) :

(واعتزلكم وما تعبدون)

وفي مريم (ع) :

(فاتخذت من دونهم حجابا)

وفي عيسى (ع) في الفترة الواقعة بين تكليمهم في المهد وكهلاً :

(ويكلم الناس في المهد وكهلا)

وفي يوسف (ع) من غيابت الجب الى السجن وفي أصحاب الكهف (ع) :

(وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون)

وفي صالح (ع) :

(قد كنت فينا مرجوا)

وفي رسول الله محمد (ص) :

(فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون)

وبصفة عامة في جميع الرسل والأولياء مثل الساكن في (مجمع البحرين) ومؤمن آل يس الذي جاء يسعى من أقصى المدينة ـ وهي عبارة تدل على السكن بعزلة في الأطراف ـ واللفظ الأخير موجود في تفسير للآية عن الإمام علي (ع) حيث قال :

(كان قد اعتزل قومه قبل مجيء الرسل) .

فالقصدية إذن فرديّة في وجودها .

وقد يقال : لماذا لم توضّح القصدية فكرتها وتحاول تعميمها كما

تفعل الإعتباطية ؟

والإجابة على ذلك واضحة وعسيرة في آنٍ واحدٍ فهي واضحة من حيث أن القصدية قامت بما يجب عليها من التوضيح فهذا بشكل عام ، ولكنها عسيرة من حيث أن الإعتباطية قامت بما هو مناسب من العمل المضاد لإخفاء هذا التوضيح باعتبارها قيِّمة على تراث وأرث القصدية فاحتوته وفرَّقته ثم في الخطوة الثالثة أجهزت عليه أو ألبسته لباساً آخراً فالإجابة تكون عسيرة من جهة أنها تحتاج الى تفصيل وإعادة لإرث الجماعات كلها .

ويقوم مبدأ الإعتباطية على فكرة تحويل ما هو يقيني الى مشكوك فيه . فإن من طبيعة الإعتباطية أنها تنكر الحقائق المطلقة وتحمل الناس على هذا الإنكار الذي تزرعه في النفوس زرعاً وإن لهجت الألسن بالإقرار بالحقائق فهذا الإقرار لا أهمية له وهو الشيء الوحيد الصحيح منطقياً في كلّ الفكر الاعتباطي .

ويشير القرآن بوضوح الى الإرث المشكوك فيه عند الإعتباطية بقوله :

(وان الذين أورثوا الكتاب لفي شك منه مريب) الشورى

/🗐🗁

ومعلوم أنه يتحدث عن الكتاب باعتباره حقيقة من الحقائق لا شك فيها وأن الذين يشكون هم الذين أورثوا الكتاب وهم بالطبع الجماعات القيِّمة عليه ظاهرياً والتي تتبنى اطروحاته وتوضِّحها ،

فالقرآن يتهم بصراحة واضحة علماء الأديان كونهم أول الناس شكاً في الكتاب وعملهم بالتالي هو تعميم هذا الشك . وفي لفظ (أورثوا) بالبناء للمجهول قضية من قضايا النظام القرآني المهولة في إعجازه لا تتوضح الاّ باستعراض الاقترانات فموضعها ليس هنا .

وقد تسأل سؤالاً آخراً : إذا كانت القصدية فردية في وجودها وغريبة عن هذا العالم بما تتميز به من حكمة وترى أن الفكر الإنساني ما خلا القصدي فيه هو فكر اعتباطي ، وأن التوجه الى أحد الاتجاهين (الكفر أو الإيمان) هو أمر ذاتي المنشأ مرتبط بالدرجة الأولى بنظرة الإنسان الى نفسه والى الله والى العالم فإذا كان مسلِّما للخالق تسليماً كاملاً فهو قصدي وإذا كان غير ذلك بدرجة ما فهو اعتباطي . إذا كان الأمر كذلك فما الداعي لمثل هذه الأبحاث ؟

والجواب قريب جداً من الذهن فالداعي هو استدعاء أكبر عدد من الأفراد القصديين الذين يعملون بلا وعي منهم ولا إدراك في خدمة الإعتباطية ليعودوا الى اتجاههم الأول وينتموا الى ما يرغبون في الانتماء إليه والذي احتوته الإعتباطية بكثرة تآليفها وتنوع اتجاهاتها المختلفة ظاهرياً فقط . ذلك لأنهم إذا كانوا مقرِّين بالعبودية لله فعلاً فليس ثمة عند الله إلا انتماءين مصير أحدهما الجنة وأفراده هم :

(ثلة من الأولين وقليل من الآخرين) الواقعة / 📄📂

ومصير الآخر النار وهو الانتماء الذي يضم أمماً وشعوباً كاملة :

(كلما دخلت أمة لعنت أختها) الأعراف /

فهؤلاء الأفراد على قلّتهم هم في منتهى الأهمية من ثلاث نواح : الأولى حرمان الإعتباطية من جهودهم واستغلال قدراتهم والثانية استحقاقهم الشخصي لبذل أي جهد ممكن لإرجاعهم وانتفاع القصدية بهم ولهذين الأمرين أهمية في سير الأحداث وحركة التاريخ ، لأن الأمر الثالث وهو (إرضاء الرب) تفسيره الوحيد هو إتمام الشروط المتعلقة بفعل الإنسان لإتمام تحقيق إرادته من وجود هذا العدد القليل ، فما دام الخلط مستمراً تبقى مشيئة تحقيق الإرادة وتغير العالم معلّقة الى اجل غير مسمى تسمية محتومة . إذن فغاية هذه الأبحاث هي الإسراع بهذا التغيير المنشود .

والفكر القصدي هو أصلاً لهذه الغاية التي تحقق له الهدف الأبعد (عالم آخر) أي تمييز القصدي عن الاعتباطي فيتوجب على القصدي أن يعرف نفسه ويميزها عن التيار الاعتباطي . وقد أكد القرآن على ذلك في مواضع عديدة . فالفرز بين الاتجاهين هو المدخل الى الجنة وهذا المدخل هو بداية التغيير :

(أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين)

الأنعام

وهذا فرز بين المجموعة المتصفة بذلك والأخرى والتي لم تذكر بالألفاظ لأنها واضحة فهي الضد والنقيض للأولى وقد ذكرت في الآية السابقة لأن هذه الآية جاءت عقب إرادة التمحيص :

(وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين) .

فالفئة الاخرى مذكورة لفظاً في ما قبلها مباشرة . وكذلك في موضع اخر حيث الهدف هو إخراج المجموعه المقصودة من هذا الكل :

(ماكان الله ليذر المؤمنين على مانتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب)

آل عمران 179 .

فلو تأملت لفظ "المؤمنين" ثم الالتفات الى الخطاب "مأأنتم عليه" لأدركت علاقات الكلّ بالمجموعة المقصودة .

في الآية السابقة كان دخول الجنة مشروطاً بهذا التمييز . وطبعاً المفهوم هو المفهوم القصدي لا الاعتباطي للجنة . لأنه ثمة جنتان . فالأبدية بعد إلغاء النظام الكوني الحالي والمعروف لدينا لا نعلم موضعها ولا يدخلها الاّ من ذاق الموت . والأخرى قبل الغاء النظام ولاعلاقة لها بالموت من هذه الجهة .

اما عند الإعتباطية فهذا الفهم لا يحمل خطورة وحسب بل هو الشيء الذي تحاربه في حقيقة الأمر ـ لأن الجنّة السابقة باب للدخول إلى الجنَّة اللاحقة ، وكلاهما لهما مدخل واحد هو (العبودية

) المتصفة بالتسليم الطوعي والذي هو مضاد لطبيعة وتوجهات الإعتباطية القائمة على الذاتية وتفخيم (الأنا)[1] .

وهذه الاشياء لا يمكن توضيحها هنا بالتفصيل ولكني سقتها كإجابةٍ على السؤال الآنف الذكر ـ فالتفاصيل تأتي تباعاً خلال الأبحاث القصديَّة.

وقد تلاحظ ـ إذا كنت ممن يطالع هذه السلسلة كلها ـ أننا نحاول التحدث عن أشياء متشابهة كلما سنحت الفرصة بأساليب مختلفة وسبب ذلك هو إدراكنا أن الأفراد المقصودين بها موزعين بشكل غير منظَّم في تيارات الإعتباطية والتي لكلً منها اسلوبٌ معينٌ في الكتابة لذلك توزعت هذه السلسلة بين الإسلوب الادبي النقدي الحديث والكلامي والفلسفي والديني السلفي ، في حين كان الجزء الاول من (اللغة الموحّدة) قد روعيت فيه مصالح الترجمة .

واذا كانت الإعتباطية بمثل هذا التنوع والسعة فهذا لا يعني أن المرء يعجز عن النظر اليها بنظرةٍ موحدةٍ من خلال الخصائص المشتركة لها ، بل يمكنه ذلك لأن تلك الخصائص تظهر بصور متعددة في الفكر والسلوك الاعتباطي ، على حد سواء . وقد رأيت في المؤلفات السابقة وفي أبحاث الألفاظ وأنواع المجاز في هذا الكتاب مدى التخبّط واللاعقلانية في تلك الأبحاث والذي هو سمتها المشتركة وبذلك يمكن لنا ان نحدّد الخصائص المشتركة للفكر

---

1 لاحظ محاولات الإعتباطية جعل الجنتين جنة واحدة من خلال المجاز وهي واحدة من عشرات المحاولات فيما يخص الجنات والعذاب ومايتعلق بهما .

الاعتباطي . وإن فهم الأمور بصورة شاملة أفضل من مناقشة الحالات الجزئية ولذلك وضعت هذا البحث العام عن الإعتباطية بين شطرين من التفاصيل الجزئية ليتمكن القارئ من الربط بين السلوك العملي للاعتباط وبين خططه وأهدافه الشاملة . فمن الخصائص المشتركة للفكر الاعتباطي :

□ ***التحديد واللاتحديد :***

واقصد بذلك أن الفكر الاعتباطي يقوم بالأمرين في ذات الوقت لأن ذلك جزءٌ من طبيعته . ولكن هذا لا يعني أنه بنفس معنى (إفعل ولا تفعل) من غير قاعدة ، فالقاعدة متضمنة في المقول - أي إفعل اعتباطاً لا قصداً .

فالإعتباطية تحدِّد الأسس والقواعد الإعتباطية وبعد ذلك فإن للمرء حرية كاملة في أن يفعل مايحلو له ضمن هذا الإطار - وينصب غضب الاعتباط على المرء اذا خرج عن الإطار الموضوع ، أما في داخله فليفعل من المتناقضات ما شاء .

فمثلاً على الصعيد الفلسفي وفي أمرٍ معينٍّ يحدد الاعتباط بشأن (مايصدر عن الخالق الواحد) قاعدة اعتباطية هي (لا يصدر عن الواحد الا واحد) . والقاعدة مقبولة ظاهرياً ، لأن التعدد من خصائص الناقص والإله كامل ولا يصدر عن الكامل الا كامل والكمال في (الوحدة) واذن فلا يصدر عن الواحد الاّ واحد .

وبعدما حدد الاعتباط القاعدة : فيمكنك أن تفترض ما شئت لهذا الواحد الصادر عن الإله من وجوه وصور كالهيولى على طريقة افلاطون أو المِثال على اسلوب ارسطوا أو الماهية الأولى على طريقة الكلاميِّين أو العقل الفعّال على طريقة الفارابي أو الشيء الذي لايتصف بصفات المادة على طريقة بعض الغربيين في فرضية الانفجار الكوني الأول .

فالحلِّ الاعتباطي في الأصل واحد والتعدد إنما هو إطار هذا الحل ، وهو دوماً حلٌّ (يستلزم) التعدّد لأنه المؤدي الى الإعتباطية .

ولكن لو نظرت الى القاعدة ملياً وبتأملٍ تجدها موضوعة لهدفٍ محدّدٍ وهو ضرب الوحدة الإلهية نفسها من خلال صدور واحدٍ آخرٍ . لأن الواحد منفرد ولولا ذلك لما قلنا أنه واحد ـ أي أن أقل ما يصدر عنه هو (إثنان) لا واحد . بينما الإعتباطية تسعى الى إزالة صفته كونه (واحد) لتجعله واحداً أحدَ إثنين . واذا كان الواحد الأول أسبق فليست تلك مشكلة ، المهم أن يتصف غيره (بالوحدة) فإن الذين اتخذوا آلهة متعددة ما قالوا أن كلّ منها مستقل بنفسه بل مخلوقة بعضها من بعض وهناك كبير للآلهة الذي خلقها هو الواحد الأول .

ولاتهتم الإعتباطية بمخالفة المنطق الرياضي الصارم بعد ذلك . فإنك اذا قلت : 1 ، 2 ، 3 فان الرقم (2) هو غير الرقم (1) الأول وهو يدل على أن الواحد مستقل وأقل ما يصدر عنه (اثنان)

في البدء .

كما لا يهمّها أن تخالف النص المنزّل حيث أنها تفسّره تفسيراً فلسفياً ، لأن النص واضح في بيان هذه المسألة وهي ان الواحد هو واحد دوماً وأن غيره لا يكون الاّ زوجاً . والذي يتصف بالوحدة دوماً لا بد ان يتصف غيره بالكثرة دوماً فليس هناك من واحد غيره . وتظهر الفكرة في نصوص قرآنية كثيرة مثل قوله تعالى :

(جعل لكم من انفسكم ازواجاً ومن الانعام ازواجاً يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) / الشورى 11 .

فأعلن عن الوحدة وانعدام المثلية عند ذكر الزوجية العامة والتي هي المنشأ الذي ذرأ الكثرة فيه أو كقوله تعالى :

(ومن كلّ شيء خلقنا زوجين)

وإذن فليس من واحدٍ حقيقيٍّ سواه .

فالإعتباطية إذن لا تهتم لذلك لأنها تعتقد أن الله صادق حينما يقول أن أكثر الناس جهلاء وغافلون فهي تستغل هذه الخاصية فيهم .

ومن الاتجاه اللغوي تجد أمثلة لاحصر لها . فالمجاز قاعدة عامة لتفسير الّلغة والتراكيب من بين قواعد عديدة .

وحينما يؤمن المرء بذلك فهو حرٌّ في استخراج المجازات المتنوعة أو اكتشاف أنواع جديدة غيرها . ويفخر علماء الإعتباطية بعضهم على بعض في (اكتشاف) المزيد من الأنواع الإعتباطية في

(استخدام الحروف في غير معانيها) أو (الإبهام) في القرآن أو (المجاز) في النصوص المختلفة .

والأشياء الهامة في نظر الاعتباط تقوم بصياغتها على صورة قصائد شعرية أو (ملاحم) لتأكيد أهميتها .

ففي البدء كانت الألفاظ التي (اكتشفتها) الإعتباطية في القرآن والتي عدّتها من لغات أخرى غير العربية كانت قد اقتصرت على ثلاثين مفردة . ولكن تمّت زيادة العدد كلّ مرة على يد اعتباطيٍّ جديدٍ فيضيفها شعراً على القصيدة الأولى بنفس الوزن والروي حتى بلغت مئتي مفردة أو مئتي أصل لغوي .

وحينما اعترضت (فكرة قصديّة) على هذا العمل لم يعبأ بها احد وغالباً ما لا تذكر أسماء المعترضين وإنما يجمل الكلام على صورة خبر من قبيل (وقال بعضهم أو زعم البعض) . وتم إهمال النصوص القرآنية التي تؤكّد عربية لسانه .

فالحدود المسموح بها للعمل الجزافي والكيفي لا نهاية لها في إطار الاعتباط ما لم تخرج من هذا الاطار الى القصدية .

- ***الايحاء بالاعتباط من خلال القصديَّة :***

يقوم الفكر الاعتباطي من أجل نشر افكاره باستعمال أساليب متنوعة أحدها ما هو مستعمل في وسائل الإعلام والدعاية ـ وهي جزء من المؤسسة الإعتباطية ـ ولكن هذا الأسلوب هو في جميع

النشاطات الفكرية ، أعني حشر الفكرة المراد نشرها من خلال نقيضها القصدي ، وهذا الأسلوب يستعمل عادة حينما يكون التوصّل الى الفكرة بطريقة أخرى عملاً عسيراً أو مكشوفاً . فمثلاً حينما تريد إيصال فكرة عن (لا إعجاز القرآن) ـ وهي فكرة تحمل خطورة في الإعلان عنها تستعمل من أجل ذلك الأسلوب المذكور فتوحي للمتلقي بعدم الاعجاز من خلال مؤلفات أو كتب تتحدث عن الاعجاز وتدافع عنه .

مثال ذلك : كتاب (البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن) للزملكاني الذي هو أحد المراجع الهامّة لهذا الموضوع في التراث أو كتاب (دلائل الاعجاز) الشهير للجرجاني . فإذا أخذنا كتاب البرهان فسنجد في الفصول الأولى أنه يتمّ الدفاع عن الإعجاز بطرائق توحي للمتلقي أن الأمر مختلف فيه وأن الاعجاز غير ظاهر ولو كان ظاهراً لما اختلفوا .

وحينما يقترح حلاً للمعضلة ويدافع عنه فالحلُّ هو باب لإدخال الإعتباطية وأساليبها . ففي هذا الكتاب وغيره ـ كما سوف ترى لاحقاً ـ تمَّ تبنّي فكرة (النظم) ـ اي أن الإعجاز هو في نظم كلامه لا في المفردات ولا عوارض الحركات أو المدلولات أو المجموع الكلي أو أمر خارج عن كلّ ذلك ـ وهي احتمالات حاول الزملكاني تفنيدها . وبعد ما أبطل كافة الوجوه لم يبق غير (النظم) أي الشكل النهائي لتركيب الجمل . والمتلقي في هذه اللحظة ينتظر من المؤلف

أن يوّضِح له كيف يمكنه أن يفرق بين ماهو معجز وغير معجز من خلال النظم ؟ . وهذه لحظة حاسمة في الافتراق بين القصدية المفتعلة والاعتباط لأن الغاية الأولى هي إيصال المتلقي الى هذه النتيجة ، ومع أنه لمَّح له مرات عديدة قبل ذلك ما هو بمعنى (إذا بلغنا تلك النتيجة فلا تسألني عن التفريق) . فقد ينسى المتلقي ذلك إذا كان مشغوفاً بحبّ القرآن فعلاً ولذلك يحشر هنا قصة خيالية يفتعلها لتذكير القارئ بأن الأمر هو كذلك وهذه القصة هي :

(.. وحكي أن إعرابياً حضر صلاة جماعة فقُدِّم فقرأ في الأولى : " ألا يامهلك الفيل ومن سار مع الفيل وكيد القوم في تب وتضليل بطير صبَّه الله على الفيل ابابيل ضحىً من طين سجيل فصار القوم في قاع كعصف ثمَّ مأكول " . وقرأ في الثانية : " قد أفلح من هينم في صلاته وأطعم المسكين من مخلاته واجتنب الرجس وفعلاته بورك في بقره وشاته " .ولم يشك الجَمعُ في أن ماقرأه سورتان من القرآن .)[1]

وهذا النص واضح في الإيحاء الى المتلقي أن المؤلف أو (الاعرابي) لو قال مثل هذا وأشباهه فان الناس لا تشك أنه من القرآن ومن ثم فإن التمييز بين المعجز وغيره ليس الاّ في النظم ولمّا كان نظم هذا الكلام حسن للغاية ويؤدي المعنى المطلوب فذلك هو الإعجاز .

---

1 البرهان / 56 / بغداد .

وهدف الاعتباط من ذلك هو تعميم الاعجاز الى جميع ما هو حسن النظم كما ستلاحظه في كتاب (اعجاز القرآن) للجرجاني أيضاً .

والمؤلف لم يعلّق بشيء على القصة فيما اذا كانت عبارة (لم يشك الجمع ... الخ) هي جزء من الحكاية لا من كلامه .

ومثل هذا الايحاء تجده في كلّ صفحة تحدثت بها الإعتباطية عن إعجاز القرآن - والقصديون السائرون في ركاب الاعتباط لاينتبهون لذلك وتنطلي عليهم العبارات المجاورة للإيحاء الاعتباطي التي تمجِّد القرآن والنص سواء بسواء . وقد تستغل الإعتباطية اعجاز القرآن للتقليل من شأن النبي (ص) ، فابتداعها فكرة (أمية النبي) وتفسيرها الاعتباطي للنص القرآني : (الرسول النبي الأمي) منحها طريقة فذة للإيحاء بذلك وكمثال انظر عبارة الزملكاني في البرهان المذكور :

(هذا وإنه لصادر على لسان من لم يمارس الخط والخطب وينافس في معرفة الدّر من المخشلب)[2] . وهذا إيحاء للمتلقي ليكوِّن صورة غير محترمة عن صاحب الرسالة (ص) ، وهو يناقض فكرة النظم . ذلك لأن الاعجاز اذا كان في ذات القرآن فليكن صاحب الرسالة ما يكون من العلم والمعرفة فما هي علاقته بالمعجز الالهي المطلق ؟ .

---

2 نفس المصدر السابق .

لكن إدراج هذه العبارات وهو يتحدث عن إعجاز النص القرآني له مدلولان : الأول الاساءة للنبي (ص) ، والثاني هو ضمن الفكرة نفسها .. بمعنى أن (النظم) هو موضع الإعجاز ولكن مع حكايات الإعرابي وغيره فإن التفريق بين ما هو معجز وغير معجز شيء غير ممكن . وإذن فيجب البحث عن دليل آخر وهذا الدليل هو أن الصادر عنه هذا الكتاب لا يميّز بين الدّر والمخشلب ولا يحسن الخطابة ولا يعرف الخط فمن أين له هذه البلاغة والإطلاع ؟! وإذا بلغ الموضوع هذه الغاية فالمؤلف يتخذ وادياً يهرب فيه من وجه القارئ .. ففي تلك النقطة هرب الزملكاني تاركاً الموضوع الرئيسي لشرحٍ مسهبٍ لا طائل من وراءه للحروف المقطّعة في أوائل السور واتخاذها سلّما لإيحاءات أخرى . ومن ذلك العدول عن فكرة الأميّة الى فكرة أخرى ضمنية مفادها أن الأحرف المقطَّعة هي :

(للتنبيه على أن تعداد هذه الحروف ممن لم يمارس الخط ولم يعان النظر فيه متنزل منزلة الأقاصيص عن الأمم السالفة ممن ليس له إطلاع على ذلك) .

وبهذا أثبت مقولة (للذين كفروا) !.

ويتوجب على القصدي التوقّف والتمعّن في المراد من هذه الانتقالة ، إذ يفهم منها أن إعلان النبي (ص) عن النص القرآنى هو مثل إعلان الرجل عن أقاصيص من أممٍ سالفةٍ لم يطّلع على أحوالها لأنه لم يعش تلك الأزمان.

وهذه الفقرة هي نهاية المقالة الموضوعة للإعجاز وهي الهدف من وراء البحث الكلي . فالمخبر عن شيء لم يطلع عليه إنما يخبر عنه سماعاً وجمعاً للأحداث من السماع وهي الفكرة القديمة نفسها التي ذكرها القرآن :

(وقالوا اساطير الاولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة واصيلا) / الفرقان 5

ومعلوم أن اكتتبها لا تعني سجَّلها بالرمز الكتابي بل طلب أن تكون كتاباً ويمكن للمرء الحسن الحفظ أن يكتب الاشياء في ذاكرته ، لأن القائلين مثل المؤلف يعلمون أن النبي (ص) لا يكتب بالرمز الكتابي .

وقد مهّد لهذه الفكرة وقبولها قبيل ذلك بعبارة يمكنك التأمل فيها ملياً قال :

(لاسيما وهي صادرة عن رجلٍ عليه مهابة وجلالة قد قام مقام أولي الرسالة ..) .

فانظر الى عبارات التنكير في الألفاظ : رجل ، عليه مهابة ، وجلالة وانظر الى قوله (قام مقام أولي الرسالة) .

وهكذا يقوم العلماء بإعادة (تأسيس) الكفر داخل مقولات الدِّين .

وهذه مجرد نماذج ففي كلّ صفحة من صفحات الفكر الاعتباطي تجد مخططاً (للشك) وتحويل الحقائق الى أشياء نسبية . وعلى

ذلك يمكنك القول أن الإعتباطية التي حاربت النبي (ص) هي التي استولت على كتابه المعجز وتراثه وجميع إرثه وقامت بتقديمه للناس بالصورة التي أرادتها فيما بعد . فالإعتباطية التي حاربها النبي (ص) هي الآن الجزء الأكبر والأشهر من فكره الذي وصلنا .

وفي نصوص متفرقة للقصدية المطمورة في كتبٍ قديمةٍ تجد إشارات للنبي (ص) نفسه يحكي فيها غربته في أمّته وغربة كتابه وجهل الناس به وهجرها له رغم زخرفتهم المساجد وتزيينهم المصاحف في آخر الزمان . فهل هذا هو آخر الزمان يا ترى ؟ ! .

الإبهام والإيهام

وهو أحد أركان الإعتباطية ومبدأ أساسي من مبادئها ولذلك اجتهدت في إدخاله على صورة قوانين بلاغية أو تركيبية في الّلغة . فالّلغة أداة للتفاهم والرقي والتطور الفكري وهي الشيء الوحيد الذي تحتفظ (الذاكرة) عن طريقه بالمعلومات .

فليس عجباً أن تتصدّى الإعتباطية بكل ما أوتيت من قوة لإدخال الإبهام والإيهام الى القرآن الكتاب الذي يرد فيه لفظ (الذاكرة) لأهميتها القصوى في بلوغ غاية الله من الخلق بنحوٍ من (370) مورد بمختلف الإشتقاقات عن هذا اللفظ .

وحاولت تبرير هذا الإبهام والإيهام بمختلف الوسائل والطرق . إذ مع أن القرآن يذكر عن نفسه أنه (مبين) وآياته (بيِّنات)

و (مفصّلات) ومع أنه على عمقه وغزارته فهو من نوع السهل الممتنع الذي يفي بجميع متطلبات المعرفة ومع كثرة النصوص النبويّة بهذا الصدد الاّ أن الاعتباط حاول تأويل هذه النصوص تأويلاً اعتباطياً لصرفها عن مؤداها الذي يعبر عن سمة الوضوح فيها .

ومن جهة أخرى ابتعدت في خصائص البهام من كونه وسيلة للمتكلم - يرمي من وراءها الى هدف معيّن - الى اعتباره غاية في ذاته .

إن الفكر الاعتباطي هو نفسه ركام من المتناقضات ، ولذلك فلا بد أن يكون الإبهام في نظره غاية في ذاته .

لاحظ مثلاً نص الزملكاني الآتي والذي ينقل ويشرح فيه أفكار استاذه الجرجاني :

(إن الابهام يلقي في النفس تشوقاً الى ما هو المراد ويعظم لتكثير الموارد الوهمية ويعلقه الوهم معرضاً عن المذكور بما لم يذكر تعليقاً وهمياً من غير أن يخلّصه لمعنى ذهني أو خارجي فيرجع الذهن متقاصراً عن إدراكه عاجزاً عن مرام صيده بشباكه وآيساً عن اعتلاقه بإشراكه فعند ذلك يعظم شأنه ويعلو في النفس مكانه)[1] .

إذن فالابهام الذي يتعمّده المتكلم لأجل أن يترك المتلقي معلّقاً بأمله في اصطياد المراد هو هدف بحدّ ذاته يعطي للمتكلم ميزة هي

---

1 البرهان . (239) .

علو كلامه في نفس المتلقي . وهذه الفكرة كلها هي نقيض لفكرة (الكتاب المبين) .

وإذا رجعنا الى أنواع الألفاظ والتراكيب نجد أن هذه الصفة موجودة في (الهذيان) لأنه تراكيب مترابطة لا يفهم المتلقي المراد منها فلماذا يعدّها المتلقي هذياناً ؟ .

إذن فالإعتباطية تعدّ الكلام الذي يوهم المتلقي هو الكلام الذي يعلو ، وبالتالي فما الكلام البليغ إلا ذاك الموهم والمبهم . ومعلوم أن النتيجة هذه تخالف تعريف البلاغة ، لأن البلاغة هي أن يبلِّغ المتكلِّم مراده من المعاني من خلال الكلام ، وتناقض كذلك أبحاث الدلالة اللفظية وغاياتها ، وهي نقيض للهدف من الّلغة وغاياتها . فالحركات الصورية أكثر إبهاماً وإيهاماً ويتوجب إذ ذاك ترك اللغة الصوتية لأجل علو تلك الحركات وما تفعله من شوقٍ في النفوس لمعرفة الحقيقة ، (صم بكم عمي) . وتلك هي فلسفة الإعتباطية وذلك هو مقدار حرصها على العقل البشري وتطوره والّلغة وغاياتها .

◻ *الاستبداد والتعّنت*

إن الاعتباط فكرٌ مستبدٌ في خصائصه الذاتية على مستوى أفراده وبالتالي تنعكس استبداديته بصورةٍ جليةٍ في نشاطاته المختلفة . ويظهر الاستبداد على جميع المستويات - الأسلوب وصياغة

العبارات واستعمال وسائل التهديد غير المباشر لإحتمال ولوج الحل القصدي والتلويح بالأعلمية وادّعاء الولاية والقرب من الرضا الإلهي وادّعاء الأولوية في اكتشاف الحلول وعدم ذكر أصحاب الفكرة الأولى وإعادة النصوص الإعتباطية والافكار بل والشواهد نفسها والصياغات نفسها مئات المرات في مؤلفات عديدة وحقبٍ طويلةٍ من غير اشارةٍ الى أنها مزبورة جميعاً في مؤلفات السابقين .. الخ وهي خصائص كثيرة جداً تجمع السلوك الاعتباطي .

فالإعتباطية لا تسأم من التكرار والإجترار قروناً طويلةً لنفس الأفكار ويعجبها دوماً أن تضفي عليها حُلّةً جديدةً فهي مثل كائن عتيق يبدّل زينته كلما رأى أن ملابسه مختلفة عن ملابس الآخرين .

وذلك لأن الإعتباطية وهي فكر عام تغفو أحياناً لاعتمادها على نشاط في جانب معين فتأخذ (راحة أو إجازة) من العمل في الجانب المقابل ـ ولمّا تصحو تجد أن ملابسها غدت ناشزة فتكتسي بحُلةٍ جديدةٍ وتخرج من مخدعها .

والإعتباطية تتّصف كذلك ـ ونتيجة لاستبدادها ـ بالعجلة والحكم السريع على الأشياء بغير رؤية أو دراسة جدّية وحينما تقع في مشاكل معينة فإنها تحلّها بطريقة أسرع بكثيرٍ من وقوعها فيها والنتيجة هي المزيد والمزيد من الاعتباط ، وهي تتصف بالغرور والعنجهية من جهة تعاملها مع الحلول القصدّية والذلّة والتملّق من جهة تعاملها مع بعضها البعض حيث تكيل المديح والثناء لهؤلاء

وتكيل الشتائم والسباب لأولئك ، وتفعل ذلك حتى في لحظات الهدنة مع التيار القصدي وقيام الحرب بين اتجاهاتها !!

والإعتباطية بعد ذلك هي مصدر الفقر المادي والفكري وعنوان البؤس والتباؤس على مرّ التاريخ وهو ما ستلاحظه فيها خلال أبحاثنا وفي الواقع الفعلي المعاش .



الحـــذف

إن الإعتباطية تؤكد على موضوع الحذف وما الشواهد الكثيرة جداً من الشعر والأقوال المأثورة والمكذوبة أو المبتدعة منها ووضعها بجوار الآيات القرآنية الاّ تأكيد على شمول الإثنين بنفس التقييم البلاغي والنحوي ومنه الحذف .

فإنك تلاحظ في جميع المؤلفات ظاهرة الشرح الموسّع للشواهد الشعرية والمقولات وإظهار بلاغتها وحسنها ومن بعد ذلك يأتي الشاهد القرآني بصيغ متقاربة مثل : (ومن هذا الفن قوله تعالى ... كذا) . ولا تشرح المحاسن الخاصة بالنص ، ولا تطابق المتون المذكورة وعناوين الكتب . وهي مخصّصة أصلاً كما يُفهم منها لإظهار الإعجاز القرآني ـ والذي يحدث هو العكس ـ الإيحاء للقارئ أن القرآن نظم من هذا النظم وفن من تلك الفنون ويبلغ الإيحاء احياناً تفضيلاً غير مباشرٍ للنصوص البشريّة على النص القرآني من وجوه ـ ولكن هذا العمل يكتنفه عادة العبارات الغامضة وثناء على القرآن في غير موضعه ـ ثناءٌ بلا موضوع ومديح بلا استخراج لمحاسنه وينبّهك الى محاولات الإعتباطية لتمرير اهدافها وخططها من خلاله .

فالحذف مثلاً هو موضوع هام عند الإعتباطية لأنه يمنحها

إمكانية (التقدير) الانتقائي للجملة أو الألفاظ المحذوفة وهذا الأمر يمنحها الحرية في الإعراب والتفسير الاعتباطي .

وهم يبدأون دوماً بالأسلوب (الاستبدادي) ـ لصرف المتلقي عن التفكير بحلٍّ آخر ـ هذا الأسلوب الذي يظهر في عبارات مثل :

(عساك تقول الحذف مخلّ بفائدة المحذوف وتغفل عما للإبهام والإيهام من التفخيم والإعظام ، وربَّ صمت أفصح من الكلام ورمز آلم من لذع الحسام)[1].

فهذا اتهام مباشر للمتلقي أنه اذا قال ذلك فهي غفلة ومن ثم فالمبررات هي الابهام والايهام .

ومعلوم أن الرمز والصمت لا علاقة له بموضوع الحذف ـ فالشواهد مثلا تخالف المبدأ والغاية من الحذف . لأن الشواهد قد برّر المؤلفون لموارد للحذف فيها على أنه لظهور المراد إمّا في الجملة السابقة أو في نهاية الجملة . والإعتباطية هي الغافلة ، لأن ذلك يجب أن يكون موضوعه هو التقديم والتأخير لا الحذف .

مثلاً قوله تعالى:

(وإن أحد من المشركين استجارك) / الأنعام 6

التقدير : وإن استجارك أحد من المشركين استجارك[2].

فلماذا يكرّر لفظ "استجارك" بعد نقله الى موضعه الأصلي على الزعم ؟

---

1 البرهان ـ 237 ـ بغداد .

2 البرهان ـ 241.

في النظـام القرآنـي لاحظنـا أن هـذا الشـاهد نفسـه عنـد البصـرة والكوفـة فـي خصـامهمـا المفتعـل تحـت موضـوع (هـل يجـوز تقـديم الفاعـل علـى فعلـه أم لا) ؟ . هـذا فـي موضـوع النحـو ، وأمـا فـي البلاغة فقد أوتي به تحت عنوان (الحذف) .

وقـد ذكرنـا هنـاك أن المـتكلم لـه حريتـه فـي الإختيـار فـإذا أراد التنبيـه الى الفاعل قدَّمـه واذا أراد الاهتمـام بالفعل قدَّمـه . فـالنص يحمل في ذاته مراد القائل ، والتقدير إنما هو محاولة لمشاركته في أقواله . فالمستجير والمرأة الخائفة من بعلها نشوزاً في قوله تعالى :

(وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو اعراضاً) / النساء 28

وهو شاهد آخر لنـا قُدّموا لهذا الغرض ، وفـي الأصل لا يوجد قـانون يقـول بتـأخير الفاعل حتـى نبحث عن تقديمـه ، إنمـا دراسـة الـنص تلاحـظ ترتيـب الألفـاظ لمعرفـة غايـات المـتكلم . فـاذا رتَّـب المتلقي ألفاظ المتكلم ترتيباً جديداً فهو يكفر بـالنص وقائله .

بل تزعم الإعتباطية أن هناك ما هو دائر بين الحذف والذكر مثل : (والسماء رفعها) ، (إذا الشمس كورت) . فالإعتباطيـة تـدّعي أن لهذه العبارات أصل هو (رَفعَ السماء) و (كوِّرت الشمس)[1].

وهي أشياء تحاول بها تفكيك النص بخلاف مراد وغايات القائل . وفي أمثله أخرى تقدّر الإعتباطية جملاً أو أفعالاً أو ألفاظاً محذوفة

1. نفس المصدر . 241 .

مثل قوله تعالى :

(وعندهم قاصرات الطرف اتراب . هذا ماتوعدون ليوم الحساب

) / ص 52

قال : المحذوف تقديره : يقال لهم هذا ما توعدون ليوم الحساب

.

والقصديّه تسأل : لِمَ لا تكون الآية المقدّر لها هي جملة جديدة ؟ . وهي بالفعل آية جديدة في المصحف والقائل المباشر هو الله تعليقاً بعد الوصف : (هذا ما توعدون ليوم الحساب) مع وجود اللام الدالة على الغاية المستقبلية . فما أدرى الاعتباطيين أن الأصل هو : يقال لهم هذا ؟ .

وكذلك يقدِّر الاعتباط جملة بعد جملة مثل : الله أكبر قال :

(وكذا الله أكبر لأنها أبلغ من قولك الله أكبر من كلّ كبير)[2] ، وذلك لبناء المسألة على الوهم والإبهام فهو إذن أبلغ . بينما الأمر في القصدية عكس ذلك تماماً .

فعبارة (الله أكبر من كلّ كبير) هي مفهوم من مفاهيم (الكفر) حسب نص عن الأمام علي (ع) . ومعلوم أن هؤلاء لا يبلغون بلاغته ومعرفته باسرار الّلغة . حيث ذُكر أنه سمع رجلاً يقول ذلك فقال : (إذن حدَّدته) .

وهذا واضح : لأن كلّ كبير غير الله فهو محدود مهما بلغ فاذا

---

[2] البرهان 240.

كان الله أكبر الجميع فهو محدود أيضاً بالنتيجة لأنه قد قيس إلى غيره ! . والرجل قد فهم الأمر بسرعة فسأل : (فكيف أقول جعلني الله فداك ؟)

قال : تقول (الله أكبر من أن يعرف) .

وهذا التعميم هو السبب في ترك المفضول في صيغة التفضيل . بمعنى أن عبارة " الله اكبر " هي عبارة مستمرة دوماً مهما جاء ما بعدها . ولمّا كان أقصى ما يمكن أن يكون كبيراً هو المتخيَّل أو المعروف إجمالاً فالعبارة مطلقة ، فهو أكبر من القدرة على معرفته ـ لأن كلّ محدود له معرفة محدّدة والله تعالى أكبر من أن تناله أيّ معرفة .

فإذا تخيّلت السموات والأفلاك تقول : بل الله أكبر وإذا أردت توهّمه أو تصوره أو تخيّله قلت الله أكبر واذا أردت معرفة ما كان قبل الخلق قلت الله أكبر . واذن فالصيغة متروك آخرها لانها مطلقة غير متضمنة لحدود ، ولكن الإعتباطية لا تتورع عن التخريب في كلّ جزء ومكان وهي تقرّر بعبارات ملؤها الزهو والافتخار وستأتيك نماذج منها في بلاغة الجرجاني .

وفي الشواهد الاخرى مثل ذيول الآيات : (لقوم يشكرون) قال أي يشكرون الله وقد حذف لظهوره .

ترى اذا كان المحذوف ظاهراً عند المتلقي ومعلوماً فما فائدة أن تخبره الإعتباطية به ؟ ولماذا لا تسكت وتترك المتلقي يستمع

للمقول الظاهر الذي يفهمه جيداً ؟ .

إذ يفترض أن يعطي علم اللغة للمتلقي معلومة جديدة عن النص . أما أن يخبره (بمحذوفات) مقدَّرة ويقول له أيضاً : (إنها حذفت لأنك تفهمها) . فهذا مثل ما يفعله رجلٌ ظنه أحد الملائكة ناسكاً إذ رآه يبكي على قمة جبلٍ ! وذلك في حكاية قديمة فسأل الله أن يريه مكانه في الجنة فرآه في أدنى مرتبة فقال الملك : لم ذلك يارب ؟ فقال له الله تعالى : لقلةِ عقله إذهب فانظر ممَّ بكاؤه ؟ . فلما جاء الملك وسأله قال : إني أنظر الى هذا الحشيش فأقول ما أكثره فلو أن حماراً جائعاً يأكله ، ثم إني رأيت أن الحمار قد لا يقدر على ارتقاء الجبل وكلما بلغ موضعاً تدحرج فما زلت على هذا الحال حتى أبكاني امره !! .

وقد يكون الناسك معذوراً إذ الحمير الجائعة لها وجود حقيقي على الأرض وربما لدى الناسك (عُقدة) نفسية قديمة من جوع حماره خاصة ! أما محذوفات الإعتباطية فلم يرها أحد موجودة حتى تدعونا الإعتباطية للبحث عنها والتباكي عليها . فهي تقول للمتلقي بقوة (خذها !) وبعد هنيهة تقول وبضعف : لا تأخذها لأنها عندك وتعلمها ! .

وأمثلة الحذف بعد ذلك لا تحصى عدداً ولايمكن لمنهجنا ذكر هذه الكثرة والبحث عنها فإنها قد عمّت النص القرآني من أوله الى آخره وما نستطيع ذكره هو ما أمكننا جمعه أو ما وجدناهم قد جمعوه في

مقدماتهم أو شروحهم البلاغية والنحوية فهذه نماذج أخرى غير ما مرَّ عليك :

/1/ (وقيل للذين اتقوا ماذا أنزل ربكم قالوا خيرا)

والإجماع على وجود حذف تقديره : أنزل خيراً .

قبل أن نذكر الحل القصدي بإمكاننا أن نرى أنه ليس ثمة حذف . فهذا مستعمل في العادة في جميع المخاطبات والأخبار مثل : سألته : أين كنت ؟ قال : في السوق . فهل ترى أن من الضروري أن يقول (كنت) في السوق ؟ .

إذ السائل يسأل عن المكان والاجابة تضمنت المكان . أما الكينونة فمعلومة لكليهما . والسائل يعلم أنه (كان) ولكنه لا يعلم (أين) .

لكن الإعتباطية ما فتأت تخطئ وتتوهم أن (ما) أداة استفهام و (ذا) اسم إشاره وحينما يقال للذين اتقوا : ماذا أنزل - يتوجّه اسم الإشارة إلى المنزل فهو ملاحظ للسائل . ولولا أنه ملاحظ لما سأل عنه باسمه فهو لا يسأل عن (حادث النزول) بل يسأل عن واقع ما نزل وطبيعته وهو ما تفيده (ما) الاستفهامية . فماذا يكون الجواب ؟ الجواب بالطبع يبدأ باعطاء السائل مراده فلا يقال له (أنزل) ثم يقال له (خيراً) . فهذا هو مثل ما يفعله (الطالب الكسول) عندما يُسأل فيتردّد ويريد استنفاذ الوقت فيقول : أنزل أنزل .. نعم

أنزل خيراً . . الخ . وهذا يحدث في المخاطبات ، ولكن هل يقاس القرآن الكريم على المخاطبات الشاذة والخاطئة ؟ وهل يقاس (الذين اتقوا) بالطلاب الكسالى ؟

هبهم لم ينتفعوا من القرآن في تصحيح المخاطبات أفيكون البديل هو حكم القرآن بالمخاطبات الخاطئة واعتمادها لتبرير وجود الحذف ؟ .

إن المثال الآنف يكشف لك بصورةٍ جليةٍ ـ كأيِّ مثال آخر تناقشه القصدّية ـ يكشف لك عن مدى التحجّر الذي طال الاعتباط بحيث أن الموارد التي لا تحقّق له غاياته ولا ترتبط بأهدافه لم يحسن توجيهها ليحيط افكاره بأكبر قدر من الحيطة كما هو مفروض بل عاملها بعشوائية أيضاً . وهذا كله تحقيق لقوله تعالى :

(إن الله لايهدي من هو مسرف كذّاب) / غافر 28

أو قوله :

(كذلك يضّل الله من هو مسرف مرتاب) / غافر 34

ويمكنك أن تتأكد في مثل هذه الموارد بوضع صيغة ملائمة للسؤال ـ فالتقدير الاعتباطي (أنزل خيراً) ليس سؤاله : (ماذا انزل ؟) بل سؤاله : (ماذا فعل ؟) والجواب : أنزل خيراً ، لأجل إدخال الفعل في الجواب بسببٍ من أن الاستفهام هو عن الفعل تحديداً ـ وهو أمرٌ تعلمه جميع الامم اللغوية الاّ أمتنا !! .

واذا كان ذلك عجيباً فالأعجب منه تسالم من جاء بعدهم على

هذه الأخطاء حدّ أن بلغ الأمر في العصور اللاحقة أن الدارسين صاروا ينظرون الى أبحاث السلف نظر الجاهل الى ما فعله العالم ولسان حالهم يقول : إذا كانت اللغة لغتهم والفصحى كلامهم فأنّى لنا ونحن نتحدث باللهجات العاميّة أن نبلغ ما بلغوه من معرفتها ؟ . وماعلموا أنهم لن يبلغوا ما بلغوا من تدميرها وهذا هو منتهى التراجع وانعدام الثقة بالنفس .

فالاعتباط قد أعلن عن نفسه وأهدافه في مواضيع ومؤلفات لا حصر لها ـ وليس كشفها عسيراً على المبتدئين فضلاً عن ذوي الدراسات المتخصصة .

وقد قالت الإعتباطية بشأن الحذف واختلاف منظّريها حول الالفاظ المحذوفة :

(ومهما تردّد المحذوف بين الحسن والأحسن وجب تقدير الأحسن لأن الله وصف كتابه بأنه أحسن الحديث فليكن محذوفه أحسن المحذوفات)[1]

وبهذه المناسبة تشكر القصدية جماعات الاعتباط على إصدارهم هذا القانون الاحتياطي ، ولكنها تسأل أيضاً ما هو الحلّ اذا كان التردّد بين القبيح وما هو أقبح منه من وجهة نظر جماعة لغوية أخرى ؟ ! .

---

1 الاتقان . 129 . ج2

/2/ قوله تعالى : (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس) / المائدة 97

هذه الآية استخدمت كتطبيق للقانون السابق . فالآية هي جملة مكونة من فعل وفاعل ومفعول به وإيضاح للمفعول ومفعول ثان وشبه جملة من جار ومجرور ... والتركيب كله بالترتيب القياسي البسيط ليس فيه تقديم ولا تأخير ! . فلماذا تصرّ الإعتباطية على تقدير لفظ محذوف قبل لفظ (الكعبة) هو (نصب) على ما قدّره (أبو علي) أو (حرمة) على ماقدّره غيره!.

ثم وجدوا أن (حرمة) أحسن من (نصب) فقدّروه بهذا اللفظ .

فما فائدة (حرمة) وهناك تمييز أو بدل موضَّح للكعبة كونها (البيت الحرام) ؟ فقالوا : لأن (حرمة) أفصح من (نصب) ... وتركوا الآية وتجادلوا حول الحرمة والنصب مع غياب تلكم الألفاظ فيها! .

وتلك فصاحة الإعتباطية : (حرمة الكعبة البيت الحرام) !

وعلى ذلك لماذا لم تقدّر الإعتباطية اسماً آخر بعد كلّ فعل أو بعد كلّ جعل !؟.

مثل : (وجعل الشمس سراجاً) فتقول : وجعل (فلك) أو (ضوء) أو (وجود) أو (شأن) .. الخ .ولنستمر في المناقشة حول المقدرات ونترك الآيات لأننا يمكن أن نقدّر أي شيء ملائم في كلّ تركيب قرآني بلا استثناء إذا أخذنا بقوانين الإعتباطية وفذلكاتها ! .

/3/ قوله تعالى : (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) / الزخرف 87

أُنبّه القارئ الكريم الى مسألة لها دلالتها في مناقشات الاعتباط . فإنهم تجادلوا في (المكان) الذي يضعون فيه اللفظ المقدّر المحذوف وهذا بالنسبة للقصدية لا يعني الاّ شيئاً واحداً وحسب ! وهو : (أن الإعتباطية تريد دائماً وضع لفظ مقدّر من عندها) . فهذا هو الهدف وليس ذلك غاية لهدفٍ آخر كالتفسير ونحوه ـ إذ المفروض أن المحذوف يعلن عن نفسه ويحدد موضعه بنفسه لأن المحذوف أصل في الجملة والجملة نسق متكامل واذا حذفت منها شيئاً لأي سبب فيفترض أن (الموضع) الذي خلا من اللفظ يحكي داخل النسق ويعلن عن نفسه . لكن لما كان الأمر ليس كذلك عند الاعتباط ، فالنتيجة الوحيدة هي أن اللفظ (غريب) عن النسق ويحاول الاعتباط أن يجد لهذا الغريب موضعاً . ومثال ذلك الآية الكريمة السابقة .

فاللفظ المقدّر عندهم هو (خلقهم) ثان يجب أن يضاف إلى الآية ! ولكن أين يضعوه ؟

قال قوم : بعد لفظ الجلالة . وقال آخرون بل قبل لفظ الجلالة[1] . والأخير اختاره السيوطي .

---

1 انظر الاتقان . 130

وكما ترى فهذا مثل الفقره (1) لأن السؤال (من) يسأل عن الفاعل (فاعل الخلق المتعلق بهم) فالجواب عليه : (الله) .

وتقديرهم سؤاله : كيف وجدتم ؟ يصح أن يكون جوابه الكيفية التي تحتاج الى فاعل فيقولون : خلقهم الله .

الإعتباطية اذن لا تفرق بين الصيغ المتعددة للاستفهام والاجوبة الملائمة لكل منها ولا تدري كيف تعمل أدوات الاستفهام ، لأنها في الواقع لا تريد أن تدري .

/4/ (والذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة) / البقرة 3

قالت الإعتباطية اي (بالغيب والشهادة) والأخير حذف[2] .

خلطت الإعتباطية بين هذه الآية وبين قوله (عالم الغيب والشهادة) ـ بين الإله العالم والانسان (المؤمن بالغيب) ـ إذ كيف يؤمن المرء بالشهادة والشهادة حضوره الآني ولكل كائن حي شهادته وحضوره ! فخلطت بين العلم والإيمان وبين الآيتين . وفي هذا تلاحظ الاعتباط غارقاً في الوحل الى أذنيه ! .

/5/ (ورب المشارق) / الصافات 5

قالوا : أي والمغارب فحذف المغارب !

حاولوا استجلاب نسق سورة المعارج : (فلا أقسم برب

---

[2] في الاتقان . 130 . وفي مؤلفاتهم الاخرى . باب الحذف .

المشارق والمغارب) لتقديره في نسق الصافات . ولئن سألتهم : هل نسي المتكلم (المغارب) ؟ ليقولن : معاذ الله ، ولئن سألتهم : هل كان عجلاً فتركه هنا ؟ ليقولن : سبحان الله ، قل : فأذِن لكم أن تأخذوا لفظاً من موضع فتجعلوه في موضع آخر ؟ سيقولون : لا ! ، قل : فهل تعلمون مافي نفسه كما يعلم مافي انفسكم ؟ سيقولون : لا ، قل : فهل ترك لفظ (المغارب) هنا لغاية يقتضيها المعنى أم اعتباطاً ؟ ... (فسينغضون اليك رؤوسهم ويقولون ...) .

ويتضح لك من هذه التساؤلات المفترضة طبيعة الحل القصدي وعلاقته بالنص مقابل الإعتباطية التي تحاول إغفال الغايات المحدّدة للنص بحسب مراد القائل .

/6/ (ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق) / البقرة 171

لاحظناه مفصّلاً في كتاب النظام القرآني حيث جعلوا المثل للرسول (ص) والناعق هو بينما المثل للذين كفروا ، وهذا يظهر من نظام المجموعات والعلاقات اللفظية المشتركة . والغاية منه واضحة ! فشخصية المتلقي للكتاب هي الهدف الثاني من أهداف الاعتباط .

/7/ (وله ماسكن في الليل والنهار) / الأنعام 13

قالوا : أي وما تحرّك فحذف .

ومناقشته شبيهه بمناقشة (ورب المشارق) في الفقرة / 5 .
وهذا على العموم لإبطال مقولات الإعتباطية . اما مناقشة النص نفسه فهي كباقي النصوص غير ممكنة في هذا المختصر .

/8/ (قالوا الان جئت بالحق) / البقرة 71
قالوا : (الحق الواضح) وحذف الواضح .
وهذا طبيعي بالنسبة للاعتباطية . فالحق عندها نوعان واضح وغير واضح تماماً مثل القائلين في النص (تشابهت قلوبهم) .
لاحظ أساليب الاعتباط للدفاع عن إخوانهم في قصة ذبح البقرة على اعتبار أن ما ذكره موسى (ع) لهم من الصفات كان حقاً ولكنه غير واضح !! .

/9/ وهذه جمله من (الكنوز) التي كانت محذوفة في النص القرآني واستخرجتها الإعتباطية للأمة المرحومة :

أ . (لم يلبثوا الاّ ساعة من نهار بلاغ) / الأحقاف 35
أي هذه أو هذا بلاغ !!
ب . (أيها المؤمنون) / النور 315
أي أيها القوم المؤمنون !!
ج . (فلا خوف عليهم) / البقرة 38
أي فلا خوف (شيء) عليهم !

د . (قالوا أساطير الاولين) / الفرقان 5

قالوا أي هي أساطير الاولين !

هـ . (إذا بلغت التراقي) / القيامة 26

أي الروح علماً أن الروح مذكر في كلّ الموارد القرآنية !

و . (لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل) / الحديد 10

أي ومن أنفق بعده . علما أن الآية تذكر ذلك في سياقها (أنفقوا من بعد وقاتلوا) فما هذه الاكتشافات العظيمة !

ز . (فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا) / الكهف 105

أي نافعاً وحذف ، علماً أن من لايقيم له وزنا لا وزن له وأسوأ ممن (خفت موازينه) ! فانظر الى مدى فهم الإعتباطية .

ح . (من عمل صالحاً فلنفسه) / فصلت 46

أي عمله لنفسه فحذف العمل ! اكتشاف آخر للاعتباط .

ط . (الحج أشهر معلومات) / البقرة 197

أي أشهر الحج أشهر . أو الحج حجُ أشهر!

ي . (لو نعلم قتالاً لاتبعناكم) / آل عمران 167

أي مكاناً للقتال ! ويبدو أن الاعتباط يعتقد بإمكانية القتال في (اللامكان) !

ك . (حرّمت عليكم الميتة) / المائدة 3

قالوا : العقل يدل على انها ليست محرّمة لأن التحريم يتعلق

بالأفعال لا بالأجسام ! فيعلم من ذلك وجود لفظ محذوف نحو (أكل) مثلاً لأنهم لم يذكروا اللفظ المحذوف هذه المرة في أي مصدر . ويبدو أن السبب هو وجود (التاء) المتعلقة بالميتة نفسها فهي المحرّمة . فاذا قالوا (أكل) يجب تغيير حرمت الى (حرم) وهذا غير ممكن .

واذا قدَّروا الجملة (أن تاكلوا) مثلاً يجب أن يقول (حرم عليكم أن تاكلوا) والنتيجة واحدة فهذه التاء بالنسبة لهم مشكلة حرمتهم من تحديد أي تقدير ! .

يلاحظ الحل القصدي أن هذا الإحكام مقصود فالميتة كلها محرّمة وليس المحرم هو أكلها فقط ـ دمها وعظمها وشعرها ـ أو صوفها أو وبرها ـ ... الخ . فأي تقدير يجعل التحريم جزئياً . فلاحظ بنفسك الفرق بين القصدية والاعتباط .

علماً أن الموارد التي تركت الإعتباطية الاستشهاد بها مع أنها داخلة في أحد أقسام الحذف هو لهذا السبب فأكثر التراكيب القرآنية لا يمكن إدخال لفظ غريب عليها ما لم يحدث تغييراً آخراً في الألفاظ المجاورة فتجنبت الإعتباطية ذكرها .

ل . (قالوا سلاماً) / هود 69

أي سلّمنا سلاماً .

مع أن (المسلّم) على شخص لا يأتي بالفعل بل يقول سلام عليكم أو السلام عليكم ولا يقول : أسلِّم سلاماً عليكم وقد فات

الاعتباط أن (سلاماً) هنا ليس المقول نفسه وإنما هو مفعول به لـ (قالوا) وسلاماً لا زال من أخبار المتكلم وليس صيغة السلام . فالقرآن يخبرنا انهم قالوا سلاماً معيناً تحية لإبراهيم بلغة متعارفة بينهم يوجب الاشعار (بالسلام) نفسه بمعناه لا مجرد التحية .

وسبب ذلك أنهم يشعرون أنه يوجس منهم خيفة فحققوا معنى (السلام) بما هو (سلام) لا بما هو تحية خلال التحية .

فلذلك قال (سلامٌ) بالرفع وهذه المرة هو مقول ابراهيم اقتصر على كلمة واحده تحيةً وردّاً على السلام وظهر فيها التوجس واضحاً لانه لم يزد على ذلك ولذلك جاء بالرفع على الابتداء فهو مقول .

ألا ترى كيف أسرع بعدها بالإعلان عن التوجس (سلام ! قومٌ منكرون) .

م . (سلام قوم منكرون) قالوا المحذوف (أنتم) قوم منكرون وأخطأ الاعتباط هنا أيضاً لعدم فهم الشطر الاول .

إذ حسبوا أنه قال لهم ذلك في وجوههم ـ إنما القرآن يخبرنا بطريقة العرض الحيوي للوقائع أنه قال سلام وفي نفس الوقت قال (في نفسه) قوم منكرون ـ فجعلها جملة واحدة لأنها في لحظة واحدة ولو كانوا قد سمعوا منه هذه المقالة لأجابوه فوراً (لا تخف إنا رسل ربك) أو (لا توجل) . وهذه الإجابة تأخرت لما بعد دخولهم الدار وتقديم الطعام . فحينما قال لهم (إنا منكم وجلون) أجابوه

فوراً (لا توجل) وهذه المقالة غير تلك ومختلفة عنها زماناً خلال الحدث فالقرآن يفرّق أجزاء الحدث ولا يكرّره كما تدعي الإعتباطية عند دراستها ما تسميه بالتكرار .



المبحث الرابع عشر
تقديم الخبر على المبتدأ

يقدّم الاعتباط تأويلاته للنصوص على انها مسلّمات يتوجب أخذها بغير مناقشة. على أن مبادئ تلك التأويلات هي الاعتباط نفسه ، ذلك لأن هذا الاتجاه العام في الفكر لا ناقد له الاّ نفسه فكما أسلفت أن القصديّة ـ خصمه الوحيد ـ هي حالة فردية ومنعزلة . فالسلطان والصولجان والفكر والنشر والإعلان والحل والعقد هي جميعاً في يد الإعتباطية . فمثلا إن (المعنى الذاتي) للمفردة غائب دوماً ولا يظهر الاّ عند التركيب أي أن المعنى تابع للفظ دوماً ـ فهذا مبدأ اساسي في علم اللّغة الاعتباطي .

ويقوم الاعتباط بتأسيس هذه الفكرة المتناقضة ويبذل الجهد لجعلها حقيقة في فصل كامل أو فصول وهي المتعلقة بالدلالة ولكنه حينما يبتعد قليلاً وفي نفس الكتاب فيلتقي بالشواهد يتحول الى الفكرة المناقضة لهذا المبدأ كلما دعته حاجة التفسير الى ذلك . ففي موضوع تقديم الخبر قال الزملكاني بشان الشاهد (داعٍ يناديه باسم الماء مبغومُ) قال :

(أي بالماء ، فإذا ثبت أن اللفظ تبع المعنى وجب أن يقضى على (بنونا) في قوله :

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأباعدِ

)

فتلاحظ أن الاعتباط يفاجأك دوماً بالتناقضات فبعد (ثبوت تبعية المعنى للفظ) في بحث الدلالة المتقدم (يثبت فجأة العكس تبعية اللفظ للمعنى) خلال التطبيق .. فالإعتباطية واحدة ـ الحاكم المستبد المتغيِّر الأهواء واللغوي المستبد تيار واحد وفكر واحد . ثم قال : (إذا ثبت ذلك فإن (بنونا) هو الخبر و (بنو أبنائنا) هو المبتدأ إذ المعنى على جعل بني البنين بنين وليس على جعل البنين بني البنين !!)[1]

وأريد من القارئ هنا التوقف لملاحظة (الكذب) المتعمّد والتلاعب بالالفاظ في مثل هذا النموذج . فالشاعر يقول : بنونا ـ على الحقيقة ـ هم بنو أبنائنا ـ أما البنات فأبنائهن من ذرية رجال أباعد . فالجملة لا يمكن تغييرها لا تركيباً ولا معنىً (بنونا بنو أبناءنا) ـ وبنونا مبتدأ وبنو أبناءنا خبر ـ وهو تعريف للبنين ، وإجابة على السؤال : من هم بنونا ؟ الجواب : بنونا بنو أبناءنا .

وإنما جمال البيت هو في تقديم المبتدأ ـ فلأنه معلوم إذ لا أحد لا يدرك من هم (البنون) كان ذلك بمثابة الإثارة للسامع ليسمع تعريفاً جديداً للبنين مقصوراً على بني الأبناء . إذن المعنى هو على جعل البنين بني البنين تحديداً . فليست غاية الشاعر أصلاً تعريف بني الأبناء وإنما هو التعريف بالأبناء الذين يراهم (هو) أبناءً

---

1 البرهان . 228 .

فعليين ! فهو يجعل البنين الفعليين بني البنين دون بني البنات . ولا يعزب هذا الفهم عن الاعتباطيين المولعين بالأنساب والأحساب ، والذين يقصرون البنوّة لبني الأبناء الذكور تملقاً للتيار العباسي الذي يجابه التيار العلوي بمثل هذه الأفكار باعتبارهم بني الأبناء وأولئك بني البنات إشارة الى الزهراء (υ) بنت النبي (ص) ـ لا تعزب هذه المفاهيم عن التيار الاعتباطي ـ والبيت إنما هو من وسائل الدعاية لهذه المسألة .

ولكن ما دام التعريف يتحوّل الى بني الأبناء ـ وهم أكثر أهمية لأنهم المقصودون بذلك وما دام ذلك ليس فيه إلاّ مزيد شرف للممدوحين ويحل اشكالاً في التقديم وتأخذه الناس على أنه شاهد لتقدم الخبر فلماذا لا تحاوله الإعتباطية ؟ بل تحاوله حتى لو ناقض مباحث الدلالة وناقض المنطق اللغوي وناقض مراد الشاعر ـ لأن التناقض ليس اسلوباً في الإعتباطية ـ بل التناقض هو هدفها من العملية كلها .



المبحث الخامس عشر

تقديم بعض الأسماء على بعض

في القرآن

تقرّ الإعتباطية أن :

(تقديم وتأخير الأسماء قد يقلب المعنى الى ضدّه)[1]

وهي إذ تقرر ذلك ، فهي لا تدرس النص كما هو ، وبما يوجبه هذا الإقرار من الامتناع عن التلاعب بالنص تقديراً أو تخميناً ، بل ترى أن التقديم والتأخير إذا كان يغير المعنى العام للعبارة ، فهو أمر بالغ المنفعة للاعتباط لأن غايته التناقض والإبهام والإيهام ! وهذا يمثل سر البلاغة في نظرها .

وبإمكانك أن تقيِّم فلسفة الإعتباطية بكاملها من خلال هذا السلوك وحده ولها في هذا الموضوع أسلوبان :

الأول : ففيما يخص النصوص التي لا يمكن تبديلها تقديراً أو حذفاً والتي هي عبارة عن أجزاء تعبيرية أو ما أطلقنا عليه في النظام : (مركبّات) مثل :[وهو العزيز الغفور] ، [الرحمن الرحيم] ، [العلي العظيم] ، [ولياً ولا نصيراً] .

في مثل هذه المركبّات لا تقدر الاعتباطية على إحداث تغييرٍ فيها ولذلك فهي تكتفي هنا بمحاولة إبراز سبب تقدّم أحد الألفاظ على

1 البرهان . 229 الفن الثالث .

غيره . وهي تختار الموارد الواضحة وضوحاً كافياً ـ ولا تبحث عن الموارد التي يتغيّر فيها هذا الترتيب . وتكتفي عند التغيّر بذكر شاهد واحد ويستمر الاعتباط بذكر الشواهد نفسها ألف سنة وأربعمائة سنة أخرى بعد الألف ! .

والذي يحدّد التقديم والتأخير عندهم هو الرتبة المتعلقة هنا بمفهوم أو معنى اللفظ وهذا مثال متكرر للاعتباط :

[الغفور الرحيم] : المغفرة سلامة والرحمة غنيمة والسلامة مطلوبة قبل الغنيمة[1].

ولمّا وجَدَتْ في سورة سبأ تغيّر الترتيب (وهو الرحيم الغفور) قالت الإعتباطية بضرورة قراءة الآيات كاملةً فوجدت أن الحديث فيها هو عن الكائنات كلها والرحمة عامّة والمغفرة خاصة والعام مقدّم على الخاص .

إذن فمنهج الاعتباطية متغيّرٌ وظروف الدراسة متغيرة . أوَ ليست الكائنات تفضِّل السلامة قبل الغنيمة كما في الآيات الاخرى ؟ أوَ ليس الإنسان من الكائنات ؟

ففي المرة الأولى المقياس هو معنى اللفظ وموضوعه المتلقي !

.

وفي المرة الثانية المقياس هو سياق الحديث وموضوعه فيما هو خاص وعام من جهة الصدور أي صدور المغفرة والرحمة من

رة في اكثر التفاسير المطولة .

الله !! .

وهذا يعني أن استعمال اللفظ في القرآن اعتباطي ولا يقع ضمن قاعدة محددة ـ فهذا هو مرادها من الأبحاث . وحينذاك لا تستطيع الإعتباطية الإجابة على ترتيب الالفاظ في التغيرات بالصورة الشاملة في تراكيب متنوعة جداً مثل ارتباط (العزيز) بألفاظ عديدة تقديماً وتأخيراً .. بل اكتفى الاعتباط بذكر شرح الزملكاني هذا متفاخراً به منذ ألف عام في جميع المصادر والكتب والدراسات قديمها وحديثها ! لاحظ الموارد المتنوعة التي تركها الاعتباط والمرتبطة بلفظ (العزيز) فقط :

[وهو العزيز الحكيم] 4 / إبراهيم، 10 / الأنفال ... الخ

[وهو العزيز العليم] 78 / النمل.. الخ

[لهو العزيز الرحيم] 9 / الشعراء والكلي فيها 9 موارد

[العزيز الجبار] 23 / الحشر

[لقوي عزيز] 40 / الحج

[وهو القوي العزيز] 19 / الشورى ... الخ

[العزيز الكريم] 49 / الدخان

[عزيز مقتدر] 42 / القمر

[العزيز الغفار] 66 / ص

[عزيز ذو انتقام] 95 / المائدة .. الخ
[العزيز الحميد] 8 / البروج ،
1 / إبراهيم .

كذلك يتناوب اللفظ رحيم وغفور مع غيرهما كما في التراكيب :

(عفواً غفورا) (غفوراً رحيما) (رؤوف رحيم) (حليما غفورا)
(الغفور الشكور) (عزيز غفور) (غفور رحيم) (غفور حليم)
(تواب رحيم) (تواب حكيم) (عفواً قديرا) .. الخ .

وهي تراكيبٌ متباينة جداً في الترتيب .

وحينما تعجز الإعتباطية عن تقديم الحلول وتكتفي بشاهد واحد من ألف مورد متنوع تزعم فيه أنها اكتشفت العلّة السببية للاستعمال فأنها لا تعجز وهي من هي في التنوع وكثرة الاتجاهات عن تقوية نفسها بمختلف الوسائل فتم وضع أحاديث (نبوية) حول ذيول الآيات ـ ففي التفسير المنسوب لابن عباس عن رواة كلهم (ثقاة) بالطبع أن النبي قال (بصدد حدوث تقديم وتأخير في

آيات القرآن) قال : (كلّه كلام الله العلي العظيم ، العزيز العليم لا فرق ما لم تجعلوا آية رحمة آية عذاب أو آية عذاب آية رحمة) .

وحينما يسأل المرء أين الإعجاز إذن إذا لم يكن في ألفاظه وألفاظه عربية ولا هو في نظمه والنظم ليس هاماً فأين هو الإعجاز وما سببه ؟

وتستطيع الإعتباطية أن تجيب من خلال اتجاهاتها المتعددة إجابات مختلفة مثل أن الإعجاز ليس فيه إنما هو في (صرف) الخلق عن الإتيان بمثله ! (وقد أشكلنا على هذه الفكرة في كتاب " النظام القرآني " في فصل خاص بالاعتباط في مسألة الإعجاز). أو أن الإعجاز مثل (الملاحة) يُحَسّ ولا يُفهم ! وهي من أفكار الجرجاني أول منظّري الاعتباط اللغوي .

الثاني : في النصوصُ المتكونة من جملة طويلة نسبياً يمكن إحداث (تقديرات) للتقديم والتأخير فيها .

وضربنا لذلك مثالاً في كتاب " النظام القرآني " وهو واحد من مئات التقديرات وكما مرّت عليك في فصوله الأخرى تقديرات مماثلة لتراكيب متوسطة وحروف . وفي هذا النوع يجد الاعتباط لنفسه (مرتعاً) غنياً بأنواع التأويلات والتقديرات من التقديم والتأخير ـ متناسياً إقراره باحتمال تحوّل (المعنى الى ضده) ـ ولكن الأنا المتعاظم في ذات الإعتباطية يجد بغيتَهُ في تحويل المعنى الى ضده

في مقابل المتكلم!

وللتأكد من ذلك ماعليك الاّ أن تفتح أي كتاب تفسيري أو نحوي من أي موضع تشاء لتعثر هناك على نصوص قرآنية وأدبية تمّ فيها تحريف النص (عن قصد) عن سياقه الذي وضعه القائل فيه !

وسأذكر لك الآن المثال الذي أمامي للزملكاني :

ففي قوله تعالى : (وجعلوا لله شركاء الجن) . فهذا النص لا يحتاج الى تقدير وإنما الى شرح . ولكن هل يمر الاعتباط ليشرح النص من غير أن يلقي عليه ظلاله وذاتيته ؟

قال : (وليس بخافٍ أن الله في موضع مفعول ثان لـ (جعل) وشركاء مفعول أول) .

وأنت تلاحظ جيداً أن الفعل (جعل) يعمل بصورة متنوعة فيأخذ مفعولاً واحداً مثل (جاعل الظلمات والنور) أو مفعولين اذا كان الجعل على الاصطلاح بمعنى (التحويل) للشيء من هيئة الى هيئة مثل : (جعلت الماء ثلجاً) . وبحسب النحو فإن هذا يمكن أن يعدَّ حالاً ولكنه يعرب كمفعول .

ولكن حينما تقول : (جعلت لك حارساً أو راتباً .. الخ) فالمفعول واحد والأصل جعلت حارساً ولكن السامع يسأل : لمن ؟ فتقول : جعلت لك حارساً .

وفي الآية : أنهم جعلوا الجن شركاء لله ، فلفظ الجلالة لم يقع عليه فعل وإنما لزمه تمليك شركاء لم ينزل بهم سلطان . والجعل

منصب على الشركاء الذين هم الجن .

ثم زعم أن هذا التخريج هو الذي يجعل الإنكار على إطلاقه قال : كأنه قيل : فمن جعلوا شركاء ؟ قيل : الجن .

لاحظ معي بانتباهٍ شديدٍ : إن الأمر لو كان على هذا التقدير لما كان هناك إنكار على مطلق الشركاء بل على نوعهم فقط : من جعلوا شركاء لله ؟ الجواب : الجن . هذا مستنكر جداً يجب أن يجعلوا غيرهم شركاء !! فهل فهمت الآن ما تبغيه الإعتباطية ؟ .

في حين أن السؤال المصاغ على النص القرآني هو : ماذا جعلوا لله ؟ السؤال نفسه الآن تهتز له الجبال وتنشق الأرض لأنه ليس ثمة مخلوق يجعل لله شيئا الاّ أن يكون فداءً أو حمداً أو نذراً . فالسائل يترقّب وهو خائف أن يجعلوا شيئا آخر . أما سؤال الزملكاني فهو خلاف الترتيب ويجعل موضوع الشركاء مفروغاً منه والسائل يستفهم فقط عن نوعهم ! إذ يبدو أنه يريد أن يكون أحدهم ! السؤال القصدي هو : ماذا جعلوا لله ؟ الجواب : جعلوا لله شركاء ! يا للهول ! ومن ذا يشارك الله !؟ فيقوم السياق بتهويل جديد للسامع فيقول كما هو في (مسرح) وكلام حي مستمر : الجن ! فيصعقه الآن بلفظ يحدّد نوع الشركاء كونهم مخلوقات فانية خلقها الله .

ثم قال وكأنه مسرورٌ لاكتشافه قانوناً في اللغة تعليقاً على شرحه الآية :

(لأنّ الصفة إذا ذكرت مجردة عن الموصوف كان الذي تعلق بها

من النفي عاماً في كلّ ما يجوز أن تكون له تلك الصفة) .

وأطلب من جميع السادة القراء في العالم الاسلامي التحقّق معي في هذه العبارة وأمثالها والتي جاءت بعد نص قرآني يتحدّث عن (التوحيد) و (اتخاذهم شركاء لله) وعلى الأمة المتابعة للجرجاني وتلامذته الإجابة على الأسئلة الآتية :

الأول : كيف تذكر الصفة مجردة عن الموصوف ومع ذلك يكون النفي عاماً في كلّ ما يجوز أن تكون له تلك الصفة ؟

فالجواز يعني إمكان الاتصاف بتلك الصفة والنفي في هذه الحالة لا يكون حقيقياً ! فضلاً عن أن يكون مطلقاً .

الثاني : هل هناك من مثال لتجريد الصفة عن الموصوف مع هذا الجواز والنفي في آنٍ واحدٍ لغةً أو استعمالاً أو منطقاً سوى الآية موضوع البحث من خلال تقدير أن لفظ الجلالة مفعول ثان وأن السؤال هو : (فمن جعلوا لله شركاء ؟) .

كلا . لن يجد الاعتباط مثالاً من كلّ لَغو الأمُمَ ! ناهيك عن لغاتها .

الثالث : هل الجملة تلك متعلقة بالتقدير والشرح والمراد أن نفهم أن صفة الشركاء جائزة ولكنها لا تجوز للجن وحدهم من جميع الوجوه ! فالإطلاق منحصر بهم وحدهم ؟

الرابع : إذا كان الأمر كما ذكرنا فلماذا تراجع بعد هذه السطور فقال : (لو قال وجعلوا الجن شركاء لله كان الجن مفعولاً أول

والشركاء مفعول ثان ولتوجه الإنكار الى خصوص الجن) وهو كلام صحيح الآن ولكن هذا التركيب هو جواب السؤال المقدر : (فمن جعلوا شركاء لله) ؟ الجواب : جعلوا الجن ! والذي جعله لتركيب الآية . هل تفسِّر هذا التصرف على أنه اعتباط محض أم أنه شعر بتجاوز الحدود المسموح بها فأضاف هذه الفقرة ، والتي غفل إنها قد أبطلت السؤال المقدّر الذي وضعه قبيل ذلك وأثبتت بدلاً عنه السؤال القصدي ؟ ! .

وحينما أراد شرح هذا الأمر قال :

(إذا قلت (ما في الدار كريم) كنت قد نفيت الكينونة في الدار عن كلّ من يكون الكرم صفة له وحكم الإنكار أبداً حكم النفي) .

وتتوجه هنا أسئلة أخرى :

الأول : إن الجملة في المثال منفية فما علاقتها بالجملة القرآنية التي تفيد الإثبات حيث أثبت عليهم جعلهم شركاء لله . والإنكار إنما هو ضمني لكون الشركاء محال بينما وجود كريم في الدار (للجملة المنفية) ليس محالاً !

الثاني : المتعلقات الخاصة بالألفاظ ـ فالدار تتصف بوجود كريم أو انتفاء هذه الصفة عنها من خلال جملة خبرية فهنا طرفان فقط .

اما الآية فالأطراف ثلاثة ـ الجاعلون ، ولفظ الجلالة ، والشركاء فأين المتصف جوازاً بصفة نفيت عنه بالإنكار الذي حكمه حكم النفي فليس ثمة نفي أو إنكار بالمعنى اللغوي في الآية ـ بل الإنكار أمر

يخص السامع وهو تحصيل حاصل من إثباتهم شركاء . واذا قال هو (الله) فذلك غايته .

وقد ذكرت في كتاب سابق أن أي تمثيل للنص القرآني من قول الخلق هو تحجيم للنص القرآني وعمل اعتباطي يقلب معنى النص الى ضده .

وفي الجمل الطويلة أيضاً يقوم الاعتباط بتقدير مفردات والفاظ يضعها هو مثل وضع (يقولون) في سياق آيتين فيتحول المقول من كونه مقولا لله الى مقول للكافرين ويتم بذلك تمرير افكار فلسفية في الجبر والقدر وغيرها وهي جزء من الفكر الاعتباطي مرَّ عليك مثال لها في آية [وما أصابك من مصيبة فمن نفسك] ـ في كتاب النظام القرآني .

وبامكانك ملاحظة التقدير الاعتباطي لقوله تعالى :

[إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من امن بالله واليوم الاخر فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون] / المائدة 58

قال الاعتباطيون : الأصل إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى حكمهم هو كذا ، والصابئون كذلك على حد ما قاله الشاعر :

ألا فاعلموا إنّا وأنتم بغاة مابقينا في شقاق[1]

---

1 البرهان . 231 ، وانظر تأويلات أهل السنة للماتريدي /158

قال : أي فاعلموا إنّا بغاة وكذلك أنتم لأن الخبر يجب أن يأتي أولاً فتعجّل الشاعر ذكرهم لأنهم أكثر بغياً من قومه .

وهكذا ترك الاعتباط الآية وعلّقها على ما هو مثل معنى بيت الشعر . وأود من القارئ أن ينتبه معي الآن ويراجع نص الآية فان المجموعات المعطوف بعضها على بعض هي بالترتيب اربع مجموعات : (إن الذين آمنوا ، والذين هادوا ، والصابئون ، والنصارىٰ) . والاعتباط أخرج الصابئين فقط من النص وقدّم الخبر وتم تزحيف النصارى مع أن (الصابئين) قبل النصارى في الترتيب. لماذا ؟ لأن المؤلف أراد اعتبار (الصابئين) أشراراً بما يكفي لإبعادهم وتأخيرهم . مرّة أخرى أؤكد أنه قد قام بذلك بالرغم من أن ترتيبهم هو الثالث والنصارى هو الرابع .

انظر ما قال : (ذلك لأن الصابئين أبين هؤلاء المعدودين ضلالاً وأشدهم غياً وما سُموا صابئين الاّ لأنهم صبئوا عن الأديان كلها) !!

وذكر الماتريدي في وجوه التفسير الشيء نفسه وأبعد الصابئين قال:

(وقيل فيه تقديم وتأخير كأنه قال أن الذين هادوا والنصارى من آمن منهم بالله واليوم الآخر والذين آمنوا)[2] . والوجوه مذكورة في

---

[2] التأويلات . ج1 . 159

أكثر التفاسير المطولة . وخلا هذا الوجه تماماً من الصابئين كما ترى .

ولكن الاعتباط ينسى أنه حينما يريد تعريف الملل ، فقريباً جداً يقول عن الصابئة :

(إنهم قوم يعبدون الكواكب ويذهبون مذهب الزنادقة ويقولون باثنين لا كتاب لهم ولا علم لنا بهم)

ومعلوم أن هذه العبارة متناقضة فالزنادقة شيء وعبدة الكواكب شيء وأهل الإلهين قوم غيرهم وكلها تناقض القول (لا علم لنا بهم) فمن أين جاءوا إذن بهذه المعلومات ؟ وكما تلاحظ في العمل التفسيري فان (رائحة) الترويج لليهود والنصارى دون الفئات الأخرى واضحة وظاهرة .

والاعتباط لا يدرك بالطبع أن هناك آيتين (متشابهتين) في هذا السياق وأنه يقوم بعمل مختلف عند شرح كلّ منهما في موردها . ففي آية البقرة :

[إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون]

حيث جاء ترتيب الصابئين رابعاً استبعدوهم من الأجر والأمان من الخوف وفي آيه المائدة حيث جاءوا بالترتيب الثالث أخّروهم مع (خبرهم) في جملة مقدرة الى الترتيب الرابع وفي كلّ ذلك لا نجد

شيئاً لـه علاقـة بالتفسير .. إنمـا لـه علاقـة بالأهـداف والصـراعات المـلّية . فكيف تريد من الفكر الاعتباطي اللغوي أن يخبرك عن سبب التغيّر في الترتيب بين النصارى والصابئين دون الفئتين الأخريين في النص القرآني بين المائدة والبقرة والاعتباط مشغول بالبحث عن ترتيب جديد يخصّه هو مقابل النص ؟؟ .

وانظر الآن من هو الذي صبأ فعلاً عن الأديان كلها ؟

فإن هذين النصين قد فضحا الفكر الاعتباطي من جهة أخرى . فالمجموعات الأربعة جمعها الله في ملّة واحدة بمواصفات موحّدة هي (الأيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح) . ولم يشترط شروطاً أخرى تخصّص الإيمان برسول معين وذلك هو ماتميّز به (الاسلام المحمدي) ، فإذا آمنوا بشريعة النبي (ص) فقد خرجوا من تسمية (نصارى وصابئين وهادوا) . والنص القرآني أبقاهم في ملّتهم مع تلك الشروط فشَتْمهم والتهجّم عليهم لا يتجزأ أي أنه شتيمة للإسلام المحمدي وللصحابة (الذين آمنوا) به ولكل مؤمن بالله يعمل صالحا من كلّ الأماكن والأزمان حيث هم إحدى المجموعات الأربعة . فأقرا الآية لترى أن الإعتباطية وهي تسبُّ إحدى المجموعات إنما تُخرِج بهذا السب نفسها من المجموعات الأربعة . فالإعتباطية تشتم (الصحابة والتابعين والتابعين لهم باحسان) وكل مؤمن الى يوم الدين .

ولربما تدرك جيدا أن المجموعات الأربعة هي الاتجاه القصدي

وهي مجموعات فرديّة متفرقة في الملل ، وان الاعتباط هو الأكثرية وغاية الاعتباط بالطبع هو تأجيج الصراعات والحروب وإثارة الفتن وهو نقيض الغايات التي جاء بها الاسلام من الجمع والتوحيد .

والإعتباطية لم تستخدم هذين الموردين فقط لتحقيق أهدافها في الصراعات وتفريق الملل والشعوب وإنما استخدمت كلّ النصوص ذات العلاقة .

والاسلوب هو نفسه اي شتم القصدّية وحرف الناس عنها من خلال القصدية ونصوصها ـ فحيث لا يمكن للاعتباط من الجهر بمحاربة الديِّن يقوم بمحاربته من داخله ـ والاعتباط في الملل الاخرى يؤدي الدور نفسه . ففي الغرب يستخدم مصطلح (المحمديون الوثنيون) ، والاعتباط (المسيحي واليهودي) يتملّق الدين بشتم نفس الدين من خلال تسمية أخرى ـ تماماً مثلما يفعل الاعتباط في (الإسلام) حينما يقوم بمحاربة الإسلام من خلال عناوين أخرى .

فمن النصوص المستخدمة جميع النصوص المتعلقة بالتسميات : النصارى ، أهل الإنجيل ، اليهود ، الذين هادوا ، بني إسرائيل ، الذين أوتوا الكتاب ، الذين آتيناهم الكتاب .. الخ . ومعلوم أن هذه الالفاظ والمركبات المتنوعة في القرآن تحمل دلالتها المستقلّة ، فكانت المرادفات هي السلاح المكين للاعتباطية لخلط الأمور وتمرير أفكارها ـ ومثال ذلك أنها استعملت الآيات التي تهاجم فئات معينة

لتفسير آيات أخرى تتحدث عن القصدية ووحدتها العامة في القرآن ـ واشاعت أن العهدين القديم والجديد ليس فيه شيء من كلام الله ، وإن وجد فهو منسوخ وذلك لإفراغ القرآن من محتواه الشمولي باعتباره (مهيمناً) على الكتاب و (مصدّقاً) لما بين يديه من الكتاب وشارحاً لغوامضه بما فيه من نظام محكم وصارم فكانت تلك الفكرة التي هاجمت ظاهرياً أهل الكتاب هي بغية الإعتباطية في أهل الكتاب وهدفها ـ كما في قوله تعالى :(كلما أوقدوا نارا للحرب اطفأها الله) ـ إذ التفريق وتأجيج الحروب هو طبيعة من طبائع الاعتباط . لاحظ بعض النصوص :

[وليحكم أهلُ الإنجيل بما أنزلَ اللهُ فيه ومَنْ لَمْ يحكم بما أنزلَ اللهُ فأولئك هم الفاسقون] .

ويدل النص على أن ما أنزل الله في الإنجيل موجود والقرآن يطالبهم بالحكم به بينما يشيع الاعتباط أنه لا وجود له أو (منسوخ) أو (محرّف) !!

[إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونورٌ يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار بما استُحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولاتشتروا بآياتي ثمناً قليلا ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون]المائدة / 44

ويشير النص بوضوح الى التيار القصدي الذي يدرك ما استحفظ

من الكتاب والذي يخشى الحكم به من الناس فيطالبه القرآن الاّ يخشى الناس . ولمّا أشار النص الثالث المتعلق بهذا الترابط بين الكتب في تصديق بعضها لبعض وطالب النبي (ص) بالحكم لم يذكر الحكم بما أنزل الله في القرآن خصوصاً بل طالبه بالحكم بما انزل الله بصفةٍ مطلقهٍ وشمول الكتب كلها بالحكم لاحظ النص :

[وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدّقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكمْ بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهوائهم عما جاءك من الحق لكلٍ جعلنا شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمةً واحدةً ولكن ليبلوكم في ما آتاكم] المائدة / 48

فالشرعة والمنهاج شيء والإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح شيء آخر . إن الشرعة والمنهاج هي اسلوب العمل الصالح . ولك أن تلاحظ أن النص اشار الى إنزال الكتاب وهو في منهجنا القرآني قطعاً ليس القرآن فقط . وإنما هو الكتاب الكلي الذي يشتمل على كلّ الكتب السابقة ويزيد عليها فلاحظ دخول (من) البعضية على الكتاب الثاني - فالكل مهيمن ومصدّق لجميع الأجزاء . والإعتباطية لا تدرك بل لا تريد أن تدرك الفوارق اللفظية ولا تميّز بين الوحي والتنزيل والإنزال ، ولا تفرّق بين الكتاب والقرآن وما هو من الكتاب ولا تعلم ولا تريد أن تعلم الفرق بين اهل الكتاب والذين أوتو الكتاب .. الخ فعملها وغايتها هو الاعتباط .

وبصفة عامة : فإنّ الفكر الاعتباطي يحاول تجنّب النظام القرآني

ويفضّل الخوض في المجازات والاحتمالات . وحينما يبرّر هذه العملية فإنه يرد على نفسه ـ فالمبرر الذي تكرره الإعتباطية هو أن القرآن لا يعلم تأويله إلاّ الله . فهنا مناقشتان تصحّان لإسكاته .
الأولى : إن التأويل المطلق لا يعلمه إلا الله ـ لأن الفاظ هذا النص مطلقة فلا يمنع ذلك من دخول التأويل الممكن معرفته والذي هو جزء من المطلق ، إذ لو كان المعنى لا يعلم أحد تأويله مطلقاً بأيِّ حدٍ من الحدود فإنزاله عبث وإذا كان يعلمه أفراد على الخصوص فلِمِ لا تتَّبع الاعتباطية أولئك الأفراد ؟

والثانية : إن تأويله (أي حقيقة مطابقة معانيه لألفاظه) إذا لم يكن ممكناً فمن أجاز للاعتباط التصدّي لتأويله ؟! إذ السكوت أولى بها ! .

لكن الإعتباطية شأنها التناقض أبداً في المبادئ والسلوك فوجود الأفراد القصديين القادرين على تأويله يمنعها من القيام بتأويله وبهذا الخصوص تقرّر أن لا أحد يعلم تأويله . وعند غيابهم تقرّر إمكانية تعديد الاحتمالات والوجوه لتأويله ، فأخذ القليل خير من ترك الكثير ! . لكن القليل من الاعتباط هو شر فما بالك بالكثير ! فالإعتباطية حصرت التأويل بنفسها وهذا هو المطلوب.

وحينما يقوم الأفراد بمتابعة تأويل الإعتباطية فإنما يقومون بمتابعة من هو (مثل الحمار) لأن ذلك هو المثل القرآني لمن يحمِّل الأمانة لشخوص لا يحملوها (أمانةَ فَهْم النص الإلهي) :

[مثل الذين حمّلوا التوراة ثم لم يحملوها كمثلِ الحمارِ يحملُ أسفارا] .

والتابع أدنى رتبة من المتبوع فيلزمه انطباق المثل عليه بصورة أشمل .

ومعلوم أن الاعتباط يحتال على هذا النص كما يحتال على غيره لانه يشعر أن النص يتحدث عن الاعتباط .

بيد اننا نكشف في النظام القرآني الفوارق الكبيرة بين (الذين آتيناهم الكتاب) و (الذين أوتوا الكتاب) . فالمجموعة الأولى نسب فيها الإتيان الى السماء والسماء لا تختار الاّ رجالاً صالحين يؤتيهم الله علماً لدنيَّاً لمعرفة الكتب المنزلة وأنظمتها . أما الذين أوتوا الكتاب بالبناء للمجهول فهم مذمومون في جميع الموارد بعكس المجموعة الأولى ، لأن هؤلاء سلَّمتهم الأمم مهمة الكتاب ولم يسلِّمهم الله هذه المهمة وقبلوا بذلك لحمقهم وغباءهم فلم يقدروا على تحمّل الأمانة وخانتهم اللغة ونظامها ففضحوا أنفسهم.

والذين حُمِّلوا التوراة إنما هم مجموعة فرعية من أولئك .

لكن الاعتباط حاول الاحتيال على هذا النظام الدقيق للاستعمال القرآني فزعم أن (الذين آتيناهم الكتاب) هم (أهل الكتاب) حسب المرادفات وهم اليهود والنصارى .

والاعتباط دوماً يصنع ألفاظاً يفسّر بها ألفاظاً أخرى . من اجل ذلك تميز كتاب "النظام القرآني" بوضع قواعد قاسية لمجابهة

الاعتباط وسلك منهجاً محدداً في قصدية الألفاظ القرآنية سميناه هناك (المنهج اللفظي) ، ومثل هذه المباحث قد تأتي بإذن الله مفصَّلة في كتبٍ لاحقةٍ . لكننا نعتقد أن الامر واضحٌ إذا قرأت ما ذكرته بتأنٍ وراجعت الموارد القرآنية بخصوص تلك الالفاظ ، وعليك أن تعلم أن النص اذا كان يقصد (اليهود والنصارى) فقط جاء بمركب يميّز به هذا الاستعمال هو (من قبلكم) - وعند غيابه فالمقصود بالطبع (الحمير) الاعتباطيين من جميع الملل على التمثيل القرآني (مع الاعتذار للقصدية هنا في استعمال اللفظ مجرداً عن أدوات التشبيه وعلى الطريقة الإعتباطية) .

المبحث السادس عشر
في أسباب التقدّم

الأسباب الموضوعة لتقدّم الألفاظ على بعضها جعلتها الإعتباطيّة على صورة مسلّمات ودخلت كقواعد أساسية في البلاغة ، مع العلم المسبق أنها لا تفسر الاستعمالات اللغوية العامة فضلاً عن النصوص المميزة . ولم يكن شيء يصلح منها لتفسير ما يتكلم به عُوّام الناس فضلاً عن الأدباء ناهيك عن الاستعمال القرآني .

وسأذكر لك نماذج اعتباطية عديدة :

النموذج الاول : بشأن ترتيب الأعداد :

تدَّعي الاعتباطية أن ذلك خاضعٌ للرتبة فالواحدُ مقدّم على الاثنين والاثنين مقدم على الثلاثة وهكذا الأقل مقدَّم على الأكثر وتسوق لذلك شواهد من القرآن واللغة .

ولكنك تعلم أنك إذا وصفت بخيلاً فتقول : (... لا يعطي السائل عشرة دنانير بل لا يعطي ديناراً ولا دون ذلك) .

فأنت بصدد البخيل تنزل بالأعداد مقدماً الكثرة على القلة .

والذي يفعل العكس يُعدُّ جاهلاً تماماً . وهو أمرٌ يحسنه الأميون بإتقانٍ تامٍ ، لأنك حاشاك لو قلت (لا يعطي ديناراً) فمن الأولى أن لا يعطي عشرة دنانير .

ولكنك إذا قلت لأخيك المحتاج (لا يهمك ..فأني أعطيك عشرة

دنانير ومئة دينار بل أعطيك ألفاً) فأنت ترتِّب الأعداد ترتيباً تصاعدياً ـ وكذلك تفعل إذا وصفت كريماً .

ومن هذا المثال البسيط تدرك جيداً أن (الألفاظ) تمتلك قيمة بالمعنى كالأعداد وأنها تخضع في التقديم والتأخير لمغزى الكلام وغاياته فلا يحكمها قانون (الرتبة) ـ ومعنى ذلك أن الألفاظ كلها على هذا النحو وليس الأعداد فقط . ولكن الإعتباطيّة قسمّت الأمر الى أقسام ورتب في الأعداد والألفاظ .

والمثال الذي يؤكد لك ما ذكرته الآن هو أحدُ النصوص القرآنية الذي قدم وأخر في آنٍ واحدٍ بين لفظين في آيةٍ واحدةٍ هي قوله تعالى :

[وإذا رأوا تجارةً أو لهواً انفضوا أليها وتركوك قائماً قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة] الجمعة / 11

إذ لمّا كانت التجارة مصدراً لجمع المال فعند اقترانها باللهو الذي يستهلك المال تتقدّم في معرض الإقبال عليها ـ ولكن عندما تريد من السامع الإعراض فانه يبدأ بالإعراض من الأدنى الى الأعلى فيتقدم اللهو على التجارة .

وكذلك إذا قلت لأحدٍ ما : (لا تغرَّنك الألف دينار والعشرة آلاف فان العلم أفضل من الألف ومن العشرة آلاف) .

فالتقديم والتأخير خاضع إذن لقوانين متحركة غير ثابتة . فما يتقدم في حال يتأخر في حال آخر وما يتقدم مع لفظ معين يتأخر مع

لفظ آخر في نفس الحال . واحتمالات تقدم وتأخر اللفظ لا حدود لها . إذ لا حدود لاقترانه بالألفاظ الاخرى ولا حدود لمراد المتكلم في اللغة . وما يحدده هو (دراسة) كلّ نص على حدة باعتباره قضية مستقلة تحمل تفسيرها في ذاتها .

لكن انظر الى الإعتباطيّة وهي تحدد التقدم بقوانين صارمة حيث قالوا :

(الثاني من الأسباب هو التقدم بالذات كتقدم الواحد مع الاثنين ومنه قوله تعالى:

[مثنىً وثلاث ورباع]. / النساء ـ 3

وقوله تعالى :

[ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم] . / المجادلة ـ 7

وكذلك مراتب العدد فكل مرتبة أدنى من الأخرى فهي متقدمة على ما فوقها)[1]

وقد تقدّم الأعلى على الأدنى خلافاً للقاعدة في ألوف أو ملايين الاستعمالات البشرية مثلما تقدم القنطار على الدينار في النص القرآني :

[من أهل الكتاب منْ إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم منْ إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك] / آل عمران ـ 75

---

1 البرهان . 290، 291 .

النموذج الثانـي : أرادت الاعتباطية وضع قواعد الرتبة للألفاظ أيضاً أسوةً بالأعداد ! .

فزعمت أن قوله تعالى :

[إنما أموالكم وأولادكم فتنة] / التغابن - 15

(تقديم الأموال من تقديم السبب فإنما يشرع في النكاح عند قدرته فهو سبب التزويج والنكاح سبب التناسل فالمال سبب للتنعم بالولد وفقده سبب للشقاء به) .

ولكن الإعتباطيّة وليس بعيداً عن هذا الموضع بل في نفس الصفحة وما يتلوها ذكرت سبب تقدم الألفاظ والمسميات في قوله تعالى :

[زُيِّن للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسوَّمة والأنعام والحرث]/آل عمران/ 14

فقد تقدَّم البنين هنا على المال !

قالت : (فلما صدِّرت الآية بذكر (الحبّ) اقتضت حكمة الترتيب أن يقدِّم ما هو الأهم فالأهم في رتبة المحبوبات فأَخَّرَ ذكر الذهب والفضة عن النساء والبنين لأنهما أقوى في الشهوة الجبليِّة من المال فان الطبع يحث على بذل المال لتحصيل النكاح والولد) .

ويمكن للقصدية أن تسأل : إذا كان الأمر كذلك وجبَ أن يقول في الآية الأولى (إنما أولادكم) لأن الأولاد أقوى في الشهوة وأهم من

المال الذي يبذل (بالطبع) لهما وبالتالي تكون (الفتنة) بهما أشد وهي موضوع الآية الأولى !

ففي نفس الصفحة يقدم الاعتباط المال على الولد ثم يقوم بتقديم الولد على المال لتفسير آية أخرى بناءاً على سببٍ واحدٍ متلاعباً بالألفاظ !

النموذج الثالث : لقد سمَّت الاعتباطية الموارد الآنفة (التقدم الذي يقع في محل التعارض) .

وقال الزملكاني : فحينئذ ـ أي عندما تكون في كلّ من الشيئين صفة تقتضي تقدمه ـ يكون الترجيح لأهمَّها في ذلك المحل !! .

فالنص المذكور متناقض من حيث أنه لا صفة ثابتة للشيء تقتضي تعارضاً مع الآخر ـ لكنه اضطر اضطراراً لمتابعة (المحل) ـ وعند التطبيق كما لاحظت جعل السبب نفسه ينعكس ولم يُسعفه المحل بشيء لأنه لا غاية له حقيقية في تدبره . فكذلك فعل في (السماء والأرض) قال : (وأما تقديم السماء على الأرض فلأنها أكمل شرفاً ومستقراً) .

وإن تأخيرها في آية أخرى (آية يونس / 61) هو بسبب المحل إذ يتحدث وبحسب ما تقدمه من آيات عن شهادته تعالى لأعمال الخلق .

ولما كانت آية سبأ تتحدث عن نفس الموضوع ومع ذلك تقدم

فيها ذكر السماء على الأرض فانه حاول إظهار الأمر وإخفاءه في آنٍ واحدٍ بعبارة غامضة حيث قال : (وهذا بخلاف الآية في سبأ فأنها منتظمة في سياق علم الغيب)[1]مع أن الآيتين تذكران الأمر بصيغ متشابهة وعلى النحو آلاتي :

آية يونس :

[وما يعزبُ عن ربّك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء] / يونس - 61 .

آية سبأ :

[لا يعزبُ عنه مثقالُ ذرةٍ في السماواتِ ولا في الأرض] / سبأ - 3

فكلاهما يتحدث في البدء عن هذا العلم فانظر الى كذب الاعتباط ومكره !

ومعلوم أن الإعتباطيّة أبعد ما تكون عن فهم هذا التقديم والتأخير وهي بهذا التخبّط .

ومع ذلك فان تقديم (السماء على الأرض) ـ لأنها أكمل شرفاً ومستقراً ـ على حدِّ تعبيره يتناقض هو الآخر مع مورد (فصلت) الذي لم يذكره والذي يتقدم فيه الأرض على السماء ـ مع أن الموضوع متصل بـ (الشرف والاستقرار) ـ لأن المورد يتحدّث

1 البرهان ـ 295 .

عن مراحل الخلق وما تعلق به من أرزاق مقدَّرة تقديراً .

__النموذج الرابع__ : قالوا : (ومن نوع التقدّم بالرتبة (سميع عليم) لأن ذلك يتضمّن التهديد !! ولتعلقه بالأصوات ، فمن يسمع حِسّك قد يكون أقرب إليك في العادة ممن يعلم)[1].

إذن فالاعتباطية تزعم أن سميع أعظم في التهديد من عليم فالرتبة هي من الأعلى الى الأدنى .

وفي هذا ثلاث مناقشات :

__الأولى__ : إن الصفات المذكورة بهذا الترتيب ليست في موضع التهديد . وإن هذا الرجل الاعتباطي ليتخبَّط . لاحظ بعض هذه الموارد :

[رحمة من ربك إنه هو السميع العليم] / الدخان 6

[من كان يرجو لقاء الله فان أجل الله لآت وهو السميع العليم] / العنكبوت 5

[فصرف عنه كيدهن إنه هو السميع العليم] / يوسف 34

[وتوكل على الله إنه هو السميع العليم] / الأنفال 61

[فسيكفيكهم الله إنه هو السميع العليم] / البقرة 137

[ذريَّة بعضها من بعض والله سميع عليم] / آل عمران 34

[ربَّنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم] / البقرة 127

---

1 البرهان / 295.

بل يمكن القول إن هذا المركّب (سميع عليم) مختص بالرحمة ، وإذا ورد في حالات التجاوز فالمقصود به والمخاطب به أولئك المبرءون من التجاوز مثل :

[فإنما إثمه على الذين يبدِّلونه إن الله سميع عليم] / البقرة 181

(فالسميع العليم) مركّب (الاطمئنان) ونزول الرحمة وتبديل السيئات الى حسنات فلاحظ بنفسك بقية الموارد .

__الثانية__ : إن الترتيب التنازلي هذا يقتضي أن تكون صفاته تعالى متفاوتة وهي مشكلة كلامية لا تقدِر الاعتباطية على حلّها إذا افترضنا أنها لم تكن تنوي أصلاً أثارتها .

__الثالثة__ : في أيِّ موضع بلاغي يكون الترتيب تنازلياً في مسألة خصائص وصفات للمتكلم ؟ فهذا خلاف البلاغة إذ يجب أن تتصاعد الصفات ليسمع المتلقي ما هو أعلى لا ما هو أدنى .

فلاحظ أن المتنبي لو قال : (القلم والقرطاس يعرفني) قبل الخيل والليل والسيف والرمح لكان هناك خلل لا ينجبر . ذلك لأن الشجاعة في الحرب أكبر من الخروج في الظلمة وهي عامة غير مخصوصة بعالم أو جاهل فلما ضمَّ إليها المعرفة بالقلم والقرطاس وهي صفة أكبر زادت من خصائص الشجاعة ـ إذ فهم السامع أن الرجل ليس متهوراً أو شجاعته شجاعة الجاهل بل شجاعة معها

معرفة وعلم وهذا يندر حصوله . ويبقى الحل القصدي سائراً في نظام القرآن خاصة ونظام اللغة : (فالسميع) صيغة تفيد أنه سامع لكل ما يقال ويفهم جيداً ما يسمعه ولكن لما كان المركب بخصوص الرحمة وعصمة المؤمنين من مصائب الاعتباطية وقولها الزور فيحتاج الى (علم) بالذوات ونواياهم . وهذا هو السبب في استخدامهِ مع الرسل والأولياء لأنه سميع للدعاء ولكل كلام سراً وجهراً وعليم بنوايا ومصادر وموارد هذا الكلام .

وحينما لا يتعلق الأمر بالذوات ونواياهم يقترن مع السميع لفظ البصير حيث موارده الخاصة تحتاج الى رؤية الحوادث والوقائع والحركات فيجتمع هنا (الفعل الإنساني) بكامله لأن فعل الإنسان الخارجي هو عبارة عن (قول وحركة) فالصفات متعلقة بالمخاطبين وترتيبها هو للمخاطبين . لاحظ الموارد :

أ . (لنريه من آياتنا أنه هو السميع البصير) / الإسراء 1

فالنية لم تذكر ـ لأنه يعلمها ولا ضرورة لذكرها تشريفاً للنبي (ص) وبقى الفعل الخارجي فجمعه في مركب (السميع البصير) ، على أن النية ظاهرة في أول الآية أيضا .

ب . (إن الله نعمّا يعضكم به إن الله كان سميعاً بصيراً) / النساء ـ 58

فالنية خوطبت بالوعظ وللفعل الخارجي (سميع بصير) .

ج . (إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً) / الإنسان - 2

فالنية ابتليت بقوله نبتليه وظهور فعلها في الخارج فلم يجعله أصماً وأعمى (بالمعنى القصدي) بل جعله سميعاً بصيراً .

وهكذا بقية الموارد ، وقد يقال إذا كان الأمر كذلك فلمَ لا يكفي لفظ (عليم) في موارد (السميع العليم) ؟

وهذا مجرد وهم لأن السميع ليس هو السامع لأن السامع يسمع حيناً دون حين . والسميع عند الله صفة فيه لا علاقة لها بإرادته للسماع فليس ثمة شيء لا يريد سماعه في ملكه فإذا انفردت صفة (عليم) ، اقتصرت على المعرفة والعلم فإذا كان العلم بالأشياء يتأخر بعد حصول المعلوم في الوقائع فالسميع يتقدم لحصول الآنية والإطلاق في العلم . وهو خلاف الرأي الاعتباطي القائل بان الله يعلم بالأشياء بعد وقوعها . ولو كان لفظ (عليم) قد تقدّم على السميع في موارد الرحمة لكان هذا الرأي صحيحاً .

النموذج الخامس : في قوله تعالى :

[واسجدي واركعي مع الراكعين] / آل عمران - 43

وقوله :

[للطائفين والقائمين والركع السجود] / آل عمران - 26

تخبّطت الإعتباطيّة في تخريج تقدم السجود على الركوع في الأولى وانعكاسه في الثانية . فلم تتمكن بواسطة الرتبة من حلّ هذا الإشكال ولذلك قدمت (متواضعة) هذه المرة بعض الاقتراحات الاعتباطية وذلك حينما جوبهت بالسؤال :

(إن الركوع مقدَّم على السجود بالزمان والرتبة ومساس الأرض) !

فمن تلك المقترحات :

أ . إنّ (اركعي) بمعنى (اشكري) ! وهكذا تتخلى الاعتباطية عن الدلالة الشرعية والعرفية والاقتضائية والتضمنية وجميع الدلالات ! .

ب . إن (اسجدي) بمعنى صليّ ـ كي تتقدم الصلاة في عمومها على الركوع وهو مثل الاول .

ج . إن اسجدي : صلي في بيتك واركعي : صليّ جماعةً .

وهي محاولة للاستفادة من عبارة (مع الراكعين) وذلك بالرغم من أن المأمور امرأة . ولما كانت الصلاة في الجماعة (أفضل) دوماً في الحل الاعتباطي فقد انتقض الحل واختل الترتيب . فقالوا :

بل يبقى لأن صلاة المرأة منفردة أفضل من صلاتها في جماعة (في جميع التفاسير المطولة)[1].

والقصدية تسأل : ما ذنب هذه الصدِّيقة فيحرمها الله من الصلاة الأفضل ولماذا لا يمنحها الحرية كي لا تحتسب حسناتها مرّة أقلّ ومرة أكثر ما دامت صلاة الجماعة جائزة لها وليست محرمة ؟ .

وكان المفروض أن الآية الأولى سائرة في الحلّ لأنَّ (السجود مقدم بالرتبة على الركوع) فلما وجدوا تقدّم الركوع في الثانية وفي قوله تعالى (تراهم ركَّعاً سجداً) ووجدوا تقدم الركوع في الزمان ومساس الأرض في الصلاة انعكس الأمر فأصبحت الآية الأولى هي المخالفة للحل الاعتباطي .

أما الحلّ القصدي فواضح ـ إذ أنه لا يقرّر وجود رتبة محددة لكلّ لفظ بل التقديم والتأخير يحدّده المتكلم لغاياته الآنية خلال الواقعة وموضوعها ومثلما أوضحناه في بداية هذا الموضوع في الأعداد .

فالخطاب الموجّه لمريم (υ) وهي امرأة ، أجاز لها الشرع أشياء لم يجزها للرجل وتسامح في عبادتها في مواضع عديدة معلومة ـ في مثل هذا الخطاب يتوجه الأمر من الحركة الأدنى الى الحركة الأعلى . مثلما تقول لإنسانٍ ما : (تحرّك قليلاً) ثم تقول : أمش ثم تقول : بل اركض إن قدرت) ـ ولو بدأت بالركض أولاً لما كانت هناك فرصة لاستئناسه وتطمينه على موافقتك إذا اقتصر على

---

1 انظر أصل هذه الوجوه في البرهان / 296 .

المشي أو الحركة . فهذا الترتيب يمنحه العزيمة على فعل الأشياء كما رتّبتها له وهذا واضح . فالحركة بشأن مريم (ع) انتقلت من (اقنتي) حيث القنوت مناجاة لا تحتاج الى حركة الى (اسجدي) وهو أمر أعلى حركة وصرف للطاقة وانتقلت بعد ذلك الى (اركعي) وهو أعلاها حركة فقال (مع الراكعين) كي لا يفوتها الركوع الذي يفعله الرسل والأولياء فليس ثمة صلاة مفردة وصلاة جماعة ـ إنما هي معية لأمثالها من الأولياء في كلّ الأزمان .

أما الآيات الأخرى فهي بحركة معكوسة لاختلاف المخاطبين والموضوع .

الأمر الإلهي لإبراهيم وإسماعيل هو تطهير البيت (وطهرا بيتي) والسؤال المفترض الآن هو : لمن ؟ والجواب هو (للطائفين) ومعلوم أن الطائف ـ يطوف ويخرج فالحركة الآن تصاعدية : بل للقائمين أيضاً ! وهؤلاء زمنهم أطول والخدمة التي يحتاجونها أكبر ولا زالت الحركة تتصاعد (والركّع السجود) وهؤلاء بقاءهم أطول وخدمتهم أكثر فأعطى (السجود) دلالة وصفية ووصف به الركّع وذلك لإمكانية أن يقوم الركّع بالسجود وتجنّب ذكر طائفة رابعة وأوحى للركّع بضرورة السجود مثلما أوحى للقائمين بضرورة الركوع ومثلما أوحى للطائفين بضرورة القيام . فبالنسبة للزائرين كان الترتيب تنازلياً وبالنسبة للمأمور بالتطهير وهو مركز هذا الترتيب كان تصاعدياً (إذا خدمت الطائفين فاخدم القائمين) فكيف

لا يخدم والعبادة تتصاعد ؟ (وإذا خدمت القائمين فاخدم الركع السجود) فكذلك يفعل .

أما الرتبة الذاتية للمفردة فهي موضوع آخر في العبادة وتلك مسألة شرعية ، فالترتيب نفسه أعلن أن القيام مع الطواف أفضل (لنفس الشخص) من الطواف وحده . وبالطبع فليس ثمة قيام بلا طواف ! والقيام أسهل والمثوبة أعظم .

وكذلك أعلن أن الركوع مع القيام أفضل وليس ثمة ركوع بلا قيام ! وكذلك الأمر في السجود ـ وليست هناك أفضليات قائمة في الألفاظ والرتب فالأمر هنا عام للخلق كلهم ـ وهناك خطاب خاص لإمرأة صدّيقة ، فيحكم ترتيب الألفاظ موضوعها والمخاطب بها ومراد المتكلم وأحوال المتلقي وعلاقته به ـ شأنه شأن أيّة عبارة يرتبها المتكلم في موضوعها وأحواله . وفي القرآن تكون المشكلة أكبر بكثير بل لا يمكن تقدير حجمها لأن الآية ليست منتظمة في ذاتها فقط وإنما هي متصلة لفظياً بجميع الآيات بالاقتران المباشر وغير المباشر ـ فتحديد رتبة للفظ إنما هو خروج تام عن هذا النسيج وفرار من نظامه .

نعم للمفردة معنىً محددٌ في المنهج اللفظي يتم بموجبه إلغاء المترادفات وهذا لا علاقة له بالرتبة المذكورة في الاعتباطية وقد توضّح لكم كما ينبغي .



المبحث السابع عشر
همزة الاستفهام

يقوم الحل الاعتباطي بتقرير وضع الدلالة الخاصة بكل لفظ خلال (معاناته) تجربة الإجابة على الاشكالات اللغوية ، فيضع الحل خلال العملية لا قبلها ، وهذا يعني أن موضوع الإشكال ينعكس نفسه بأثرٍ معينٍ على الحل ـ فكأن الاعتباطية وفي كلّ حالة من حالات الإشكال ليس عليها إلا التخلص من ذلك المورد وحسب سواء كان أدبياً أو خطابياً أو قرآنياً أو غير ذلك . وهي تكره أيضاً وضع منهج محدّد لأن ذلك يقيّدها ويغاير أهدافها .

حينما تدخل همزة الاستفهام على الألفاظ ـ فلا حدود معينة لهذا الدخول إذ يمكن ترتيب نفس الجملة بصور مختلفة كلّ منها يؤدي غرضاً ما . وحاول معي الآن أن تجرب بطريقتك وبالاستعمالات العامية جداً كيفية طرح سؤال عن قيام شخص معين وخروجه من عندك . فمرةً أنت تطلب قيام زيد في حاجة ما والآن فأنت لا تراه أمامك وعندئذ تسأل : (أَقام زيد ؟) ليذهب في الحاجة ؟ وبالطبع فيتوجب الآن على المجيب إن أراد الدقة أن يقول : لا أو نعم . فإذا كان عمرو قد ذهب بدلاً عنه يقول : لا بل قام عمروا .

فلنفرض الآن فرضاً آخر :

قام أحدهما ليذهب في الحاجة ولكنك لا تعلم من هو : زيد أم

غيره ؟ فكيف تصوغ السؤال : مثل الأول أم بصورة أخرى ؟ .
العُوّام وعلى السليقة يصوغونه بطريقة مختلفة حيث يقدمون الاسم فيقولون (أزيدٌ قام) ؟ والمجيب الآن يعلم أنك تسأل عن الفاعل . أما الفعل فإنك تعلم أن أحداً ما فعله . في هذه الحالة إذا كان هو فيقول : نعم . زيد قام . وإذا كان غيره يقول : بل عمرو قام . ولا يتوجب عليه أن يقول : لا . لماذا ؟ لأن السؤال السابق كان عن الفعل ولا بديل للفعل لأنه ثابت وهو(القيام) ، أما في هذا السؤال فالبديل موجود وهو عمرو لأن السؤال عن الفاعل فإذا قال لك : بل عمرو . علمت أنه يريد عمرو لا زيد فلا يحتاج أن يبدأ بنفي قيام زيد . ولكن المجيب إذا عَلِم أنك لا تبحث عن الخبر مجرداً بل تبحث عمن فعل أي قيام فيجب عندئذ أن يبدأ الإجابة بالنفي : لا . لم يقم زيد بل عمرو . ليخلّص زيداً من القيام مطلقاً . كذلك إذا كان يريد الوشاية على زيد وتذكيرك بعدم تنفيذ الأمر . وهذا موضوع خارج عما نحن بصدده الآن - إذ سيقوم بالوشاية أو بالتذكير لغرض آخر واحتمالات ذلك ونبرة إطلاق الكلام كثيرة جداً ، ونحن نتحدث الآن في صياغة الجملة لغوياً خالية من كلّ غرض سوى الإخبار المجرّد عن قيام أحدهما .

لكن الإعتباطيّة تزعم أن جواب الهمزة هو دوماً بـ (نعم)أو (لا) وأن (بل) لا تصلح لتصدير الكلام[1] . والاعتباطية ليست غافلة

---

1 البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن . 170

بـالطبع عـن أنّ الـسـؤال وجوابـه هـو محـاورة متصلـة دومـاً وأن المخاطبات في المحاورات تجري دائماً على أن الكلام مستمرٌ وليس متجدداً ـ وأن المجيب والمحاور يكمل أحدهما للآخر جملاً وعبارات كلّ ذلك ليس بغائب عن الاعتباط .

فلماذا فعلت ذلك ومتى ؟

قررت الاعتباطية هذه القاعدة بصورة مفاجئة خلال بحث الآية :

[أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم . قال بل فَعلهُ كبَيرهُم هذا فاسألوهم أن كانوا ينطقون] / الأنبياء – 63.

أما لماذا فعلت ذلك ؟ ، فلأن المجيب إذا قال : (لا . لم افعله بل فعله فلان) يكون قد أنكر وقوع الفعل منه بصفة مطلقة وحينما لا يأتي بـ (لا) فهو يشير الى الفاعل وحسب ويمكن في هذه الحالة أن يكون هو فاعل أيضاً بالمشاركة أو بالتبعيّة ولكنه يجيب عن الفاعل الحقيقي .

مثال ذلك : إذا عاتبت موظفاً حكومياً فقلت : أأنـت فعلت هذا ؟ فـإذا قـال : (لا بـل فعلـه القاضـي) فمعنـاه أن القاضـي قـام بنفسـه بالعمل كاملاً وإذا قال : (بل فعله القاضي) يكون المعنـى أنـه فعلـه ولكن الفعل الحقيقي والأمر صادر من القاضي .

غاية الاعتبـاط هو تثبيت (لا) كإجابة مقدّرة على الاستفهام وبذلك يكون إبراهيم قد أنكر وقوع التكسير منه بصورة مطلقة وهو

خلاف الواقع إذ يخبرنا القرآن أنه قام بفعل التكسير قبيل ذلك .

وحينما وصل الاعتباط الى هذه النتيجة بلغ غايته من السرور لحدوث التناقض الذي يحتاج الى حل ، وقد تخيّل المؤلف أن (رجلاً) محباً للقرآن يحاوره ويعرض عليه حلولاً لتقدير الجملة والاعتباطي يأبى ويفنّد تلك الحلول وعندئذ قال (القصدي) المسكين : (يلزم على ما ذكرت أن يكون الخلف واقعاً ..) أي التناقض !

فيقول المؤلف الاعتباطي مسروراً : (وانه لازمٌ أن يكون التقديرَ : (ما أنا فعلته بل فَعله كبيرهُم هذا) مع زيادة الخلف عما أفادته الجملة الأولى من التعريض إذ منطوقها نفي الفعل وحصول التكسير من غيره) !

والآن وقد بلغ القصدي غايته من الإحباط قال (متوسلاً) للاعتباطي : (فلا بد من ذكر ما يكون مخلّصاً من الخلف) !

فقال الاعتباطي مسروراً لإقرار القصدي بوجود التناقض وتوسله أن في تخليص (الأمة الإسلامية والقرآن منه) قال : (ليكن على خاطرك ...)[1].

ثم يبدأ بسرد أربعة حلول مقترحة لتناقضٍ كان هو رائدَه ومبتدعَهُ .

فانظر الى عبارة (ليكن على خاطرك ...) ، فانه يتوجب على (

---

1 المحاورة من البرهان . 172 .

المثقف) الاّ تفوته فرصة التحليل النفسي للعبارات في ذات الوقت ـ فالمحاور هنا وإن كان رمزاً لشخص ولكنه في حقيقته يمثل القرآن نفسه فالقرآن هو الذي يطلب من الاعتباطي تخليصه من مشكلة التناقض ـ وهذا هدف هام من أهداف الإعتباطيّة ـ أن يكونوا قيّمين على الكتب المنزلة ويبيّنوا بطريقتهم (الآيات البيّنات) .

وقد تقول أن المناقشة لا زالت قائمة مع وجود هذا العرض الواضح لحيثياتها فما الذي انتفعت به الإعتباطيّة من الإصرار على تضمن الجواب (لا) ؟ إذ بدونها يبقى التناقض قائماً لأنه يقول : (بل فعله كبيرهم) ؟ ونحن نعلم أنه هو الفاعل .

والجواب على ذلك أن هناك فائدة ، فالفائدة التي جنتها الاعتباطية هي جعل التناقض شديداً بحيث يستحيل حلَّه بأي مقترح لغوي مع وجود (لا) .

أما هكذا وعلى ألفاظ الآية فالأمر يأخذ اتجاهاً آخر إذ أن إبراهيم (υ) لم ينف الفعل عن نفسه وإنما نسبه الى (كبيرهم) فالمناقشة في صحة هذه النسبة فقط .

وسأوضح هذا الأمر :

إن (بل) تفيد (الإضراب) دوماً . وهي في الحل القصدي كأي لفظ آخر لا تتغير في المعنى لاحظ الآية الآتية مثلا :

[بل أدارَكَ علمُهم في الآخرة بل هم في شكٍ منها بلْ هم منها عَمُون] / النحل 66

فالإضراب من صفة الى أخرى أو فعل الى آخر لا يلغي كون السابق حقيقة فإذا كانوا في شك منها فلا يعني أن علمهم لم يدّارك في الآخرة وإذا كانوا منها (عمون) فلا يعني أنهم ليسوا في شك منها بل هناك تدرّج في تحديد وتخصيص وتشخيص حالتهم ـ أي ليسوا في شك فقط إنما هم منها عمون أيضاً .

والآن انقل هذا المعنى للفظ (بل) وطريقته في العمل الى المحاورة :

أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم ؟ الجواب : بل فعله كبيرهم .

وهذا إضراب عن الفعل بمعنى فعلته أنا بل فعله كبيرهم ـ تدرّج من ذكر المسبب الفرعي الى المسبب الأصلي الأكثر تخصيصاً .

إذن فهذا الحل هو نقيض التقدير الاعتباطي الذي لا يفوته معنى (بل) وفائدتها في إكمال المحاورة من حيث انتهت والانتقال الى فاعل اكثر تخصيصاً . فان لفظ (بل) لا يلغي ما كان قبله من وقائع .

هكذا فإبراهيم (u) لم يكذب في هذه الإجابة بل اقرّ بالفعل مع نسبته الى كبيرهم ، وهو يدرك جيداً أن القضية متلبسة فيه والأدلة قائمة عليه[1] ويبقى فقط مناقشة صحة النسبة الى كبيرهم .

فلنلاحظ الآن التوقعات : ماذا يتوقع السائلون أن يجيبهم إبراهيم

---

1 (إشارة الى المنهج اللفظي الذي يحدد أن عبارة (فتولاهم ضربا باليمين فاقبلوا .. الخ) هي لواقعة غير واقعة (فجعلهم جذاذاً الا كبيراً لهم) والتي صمموا فيها على إحراقه بالنار وهي غيرها من حيث ترتيبها الزمني) .



(υ) ؟

إن للقضية أوليات معلومة :

الأولى : إنهم سمعوا [فتىً يذكَرهُم يُقال لهُ إبراهيم] .

الثانية : إن محاورة شديدة اللهجة حصلت بينه وبينهم قبل تكسير الأصنام كانت الأصنام موضوعها ـ انظر الصافات / 85 - 95 .

الثالثة : إن إبراهيم هو الوحيد الذي يذكرهم .

الرابعة : أنه حينما كسّر الأصنام وضع الفأس على جِيد كبيرهم .

إذن فالمتهم الوحيد (هو) والأدلة كلها ضده وليس هناك من سبيل لإنكار ما فعله وهو في أي غضبه وشدّة مجادلاته معهم .

والتوقع هو أن ينكر إبراهيم (υ) الفعل وينسبه الى غيره أو لا ينسبه فلم يجب بالإجابات المتوقعة وإنما أجاب بـ :

[بل فَعلهُ كبيُرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون]

إذ يتوجب ملاحظة ترابط هذه الإجابات في ألفاظها بصورة شاملة .

وقد علمنا أن (بل) لا تنفي ما سبقها من أفعال وهي تظهر في المحاورات بخلاف ظهورها في الكلام المتصل من غير محاورة . بمعنى أن (بل) لا تتصدر الكلام مطلقاً ما لم يكن هناك كلام سابق من المحاوِر . والكلام السابق هو [أَأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم

] ؟

والجواب بل فعله كبيرهم . إذن فلفظ (بل) يبني عمله على ما سبقه وهو لا يلغي أو ينفي الاتهام إنما يضيف إليه فاعلاً آخر هو كبيرهم .

بيد أنه يضيفه بشرط موجود في العبارة وهو [إنْ كانوا ينطقون] ، والتي يكمن فيها الحل القصدي .

ومعلوم أن الاعتباط لا يرضى بهذا التخريج لأنه سيزعم أن جواب هذا الشرط هو (فاسألوهم)

وهذا خطأ لأن إبراهيم (υ) لا يعلِّق الأمر بسؤال الأصنام على الشرط [إنْ كانوا ينطقون]

وإنما يمكن أن يعلق الفعل المرتبط بهم فقط أي بالأصنام لا بالناس .

أي أن كبيرهم فعل هذا إن كانوا ينطقون وجملة (فاسألوهم)جملة معترضة .

كيف أوضح هذه المسالة الدقيقة ؟

إن إبراهيم (υ) يعلم أنهم يعلمون أن الأصنام لا ينطقون . لذلك فلا يعلق السؤال على هذا الشرط . لأن السائل لا بد أن يسأل ناطقاً لا جامداً يستحيل نطقه . وقد ظهر ذلك في عبارتهم لإبراهيم (υ) : [لقد علمتَ أنْ هؤلاء لا ينطقون] ! فلا يعلق السؤال على النطق .

فلماذا ربط بين النطق والفعل ؟ من الواضح أنه (υ) لا يأمرهم بشيء يدركونه جيداً . أنه يثير فيهم تساؤلاً آخراً ويوضح علاقة أخرى هي العلاقة بين (الفعل والنطق) .

وهو ليس كأي فعل فلو دخل حيوان كالعجل مثلاً وكسّر أحد الأصنام أو بعضها لما كان فعله مقصوداً . أما أن يجدوا الجميع تكسّروا الا كبيرَ الأصنام فهو فعل ينطوي على تخطيط من كائنٍ ذي عقل .

ومعلوم أن العاقل أو المخطّط للفعل هو ناطق بأيّة صورة . ذلك لان الفعل المُخطّط له لا بد أن تتقدم عليه الفكرة المحمولة في اللغة فالنطق جزء لا يتجزأ من الفعل العقلي .

واذن فالشرط [إن كانوا ينطقون] تقدم عليه في السياق جوابه الذي تضمن عدم إنكار فعله عن طريق اللفظ بل ونسبة الفعل الى كبيرهم شرط أن يكونوا ناطقين وهي جملة [بل فعله كبيرهم هذا] .

إن هذا لا يعني الاّ شيئاً واحداً وهو أنه (υ) نسب الفعل لنفسه فقط وأنكر إنكاراً تاماً أن يكون كَبيرهُم قد فعله لأنه لا ينطق شأنه شأنهم . أما لماذا استعمل هذه الطريقة ولماذا فعلها عن طريق إبقاء كَبيرهُم فهناك ملاحظتان :

الأولى : أنه لو كسّر الجميع لما تمّت المحاورة ولما أمكن الربط بين الفعل والنطق . لأن الإنسان فاعل فإذا قتل نفسه مثلاً فلن يقدر على النطق بعد ذلك فلا بد من إبقاء نموذج واحد من الأصنام

لتحقيق هذه المحاجة إذ قد يقال أنهم فعلوا ذلك بأنفسهم ولم يقدروا على النطق بعد إن كسّروا أنفسهم لإثبات قدرتهم على الفعل .

الثانية : إن هذه النسبة والمشاركة في الفعل بينهُ وبين كبيرهم هي نموذج مصغّر لإبطال الشرك . فكما لا يجوز نسبة هذا الفعل لهم بل حتى لكبيرهم والذي هو بحاجة ماسة للانفراد بالعبادة والتخلّص من مجموعة شركاء فكذلك لا تجوز من باب أولى نسبة الفاعلية لهم بأية صورة . بمعنى أنه إذا بطلت فاعليتُهم في تجربة عملية مع إنسان هو إبراهيم (υ) فمن المحال أن تثبت لهم فاعلية كونية مع الإله الواحد.

ومعنى هذا أن إبراهيم (υ) في هذه المحاورة اثبت الفعلَ لنفسه وجاء بجميع الألفاظ للتأكيد على فعله هو لإتمام المحاجة وهو كما ترى نقيض الحل الاعتباطي الذي يجعل إبراهيم منكراً لفعل التكسير ملقياً بالتبعةِ على كبيرهم ـ لأن ذلك يستلزم انعكاس النتائج كلها ومن بينها إثبات الفاعلية للأصنام !

إذا فالشرط [إن كانوا ينطقون] جوابه عبارة [بل فعله كبيرهم هذا] المتقدمة وليست عبارة (فاسألوهم) المتقدمة على الشرط ـ فيسقط فعل كبيرهم لعدم تحقق الشرط .



أ . [أألله أذن لكم أم على الله تفترون] ـ السؤال عن الآذن هل هو الله ؟

لكن الاعتباط يزعم أن السؤال عن الفعل . وحينما شرح ذلك جاء بفعل الكينونة حشراً ، فانتبه جيداً الى اسلوب الشرح قالوا :

(فإنه إنكار إن يكون من الله إذن) .

وهذا التغيير وإلتواء العبارة وإدخال (أن يكون) هو لجعل السؤال عن الفعل عن طريق فعل الكينونة وهو دليل أكيد على التخبط .

والحل القصدي يقول وعلى غرار ذلك عبارة واضحة إذا أراد هي :

(أي أن الله لم يأذن) ـ فالاستفهام عن الفاعل .

ب . (أأنت بنيت هذه الدار؟) السؤال عن الفاعل أيضاً .

وقال الاعتباط هنا : فأنت شاك في الباني إذ إشارتك نحوه تغنيك عن الإخبار .

وهذا صحيح الآن ـ فلماذا خالفها الاعتباط في نفس الموضوع في (أزيد قائم ؟) ـ حيث ادّعى أن السؤال عن القيام ؟ بينما الهمزة دخلت على الفاعل فالسؤال عن زيد والقيام معلوم كما في المثال

السابق وقد أوضحنا أن هذا التغيّر هو لعلاقته بالآية ـ آية إبراهيم (υ) .

فلما انتهى بحث الآية سها الاعتباط فجاء بمثال على الضمير (أنت) وكأنه يحكي لك التخبط والتناقض ـ لان المثال (أأنت بنيت ..) شبيه جداً بصيغة الآية :

(أأنت فعلت هذا بآلهتنا ..) .

ج . جعلت الاعتباطية لهمزة الاستفهام استعمالين أحدهما حقيقي ولهذا الأخير ثمانية معاني هي :

التسوية ، الإنكار الإبطالي ، الإنكار التوبيخي ، التقرير ، التهكم ، الأمر ، التعجب ، الاستبطاء ، وبعضهم ذكر أنواعاً أخرى (لا صحة لها) حسب تعبير ابن هشام[1] .

وقد ذكرنا في كتاب اللغة الموحّدة أن هذه المعاني ليست للهمزة ومثلها مثل أي حرف جعلوا معاني ما بعده في الاستعمالات المتنوعة معاني تخص هذا الحرف أو ذاك . فالحرف مهما كان ـ لا معنى له سوى معناه الذي فيه حركته . ومثال ذلك : إن نوع الأمر هو مثل : (أأسلمتم) ؟ .في حين أن هذا استفهام أيضاً لقوله بعد ذلك [فان أسلموا فقد اهتدوا] .

ومثال التعجب : هو قوله تعالى [ألم تر الى ربك كيف مدَّ الظل □] .

1 مغني اللبيب / ج1 / 18.

بينما مثال التقرير قوله تعالى : [ألم تعلم أن الله على كلّ شيء قدير] .

فالمفهوم عندهم من التعجب راجع الى الجملة والمفهوم من التقرير كذلك ولا علاقة له بالهمزة التي تدخل الصيغ والتراكيب المتنوعة التي تفيد معاني لا حصر لها.

ففي القصدية تجتمع كلّ المعاني المذكورة في معنىً موّحدٍ لكل حرف وتفصيل ذلك تجده في الكتاب المذكور (باب الهمزة) .



تدّعي الاعتباطية أن الآية :

[الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم] / الفاتحة 5

هي جملة نكرة !

وبغض النظر عن أيّة مؤثرات دينية مسبقة يمكن القول أن للاعتباط أفكاره الخاصة التي لا تمت الى اللغة ونظامها بصلةٍ تذكر . ولولا ذلك لما أعلنوا تنكير هذه الجملة الطويلة المؤلفة من مفردتين معرّفتين كلّ منها بأل التعريف (الصراط) و(المستقيم) وإضافة صفة المستقيم الى الصراط وهو تعريف آخر اسمه عندهم (النعت) . ولو خلتا من أل التعريف لكانتا معرفتين ببعضهما (صراط مستقيم) كصفة وموصوف ، ثم عاد فعرّف الصراط نفسه بإعادته وإضافته الى معرفة أخرى [صراط الذين أنعمت عليهم] . وتاء المخاطبة تشير الى أعظم معروف في الذهن وهو الله .

وكل هذه الضمانات لتعريف الصراط لم تمنع الاعتباطية من اعتباره نكرة مخالفة بذلك قواعدها اللغوية التي وضعتها[1].

1 مغني اللبيب / ج2 . 155 فقرة أحدهما.

والسبب الذي دعاها الى ذلك ظاهرياً هو (حكم غير) التي تأتى بعد ذلك في عبارة (غير المغضوب) - حيث ادّعت الاعتباطية أن (غير) أشد الألفاظ إبهاماً . وهي لشدة إبهامها لا تتعرف حتى (بالإضافة) ، وأن (غير) المضافة لفظاً تستعمل على جهتين إحداهما أن تكون صفة للنكرة أو ما شابه النكرة وأن ما قبلها في سورة الحمد هو نكرة أو قريب من النكرة . ويمكننا أن نناقش الحكم نفسه وهو (إبهام غير) فهذا الإبهام هو تصور اعتباطي لا غير .

وفي عبارتي الأخيرة حينما قلت (لا غير) فهمت أيها القارئ أنني قصدت أنه لا شيء غير الاعتباط وليس من شيء غير الاعتباط سوى القصدية وإذن فإن (غير) أشارت الى الآخر من خلال المذكور وعرفت المتروك من خلال المخبر عنه فكيف قالوا أنها شديدة الإبهام في ما تشير إليه ؟

وقد اقرّوا أن (غير) إذا وقعت بين ضدين (ضعف إبهامها) - وحينما قال (ابن السرّاج) أنها حينئذ تتعرف ردّوه بقوله تعالى : (نعمل صالحاً غير الذي كنا نعمل) من غير أن يقوموا بشرح الإبهام المزعوم .

فلاحظ بنفسك أليس العمل الصالح معروفاً ومعلوماً للسامع ؟ وانظر : أليس الذي هو غيره من العمل لا يكون إلا عملاً طالحاً ؟ ، إذ ليس ثمة تصنيف للأعمال في مثل هذا العموم الاّ هذا التصنيف فكل عمل أما أن يكون صالحاً أو طالحاً وهو ما نعبر عنه اختصارا

بقولنا : (صالحاً أو غير ذلك) .

فإن (غير) هنا تشير الى (الآخر) المتروك ذكره من العمل وقد تم تعريفه من خلال ذكر الأول ـ فأين الإبهام في لفظ (غير) ؟ بل لفظ (غير) هو أشد الألفاظ وضوحاً .

وحينما قرأ بعض القصديين ـ بناءاً على الخبر ـ قوله تعالى :

[لا يستوي القاعدون من المؤمنين غيرِ أولي الضرر] .

حينما قرأها (غيرِ) بالجر واعتبرها مضافة للمؤمنين وبذلك تصبح معرّفة استعملت الاعتباطية معه (أساليب الإرهاب) حينما قالت أن قراءته (خارج القراءات السبع) ! .

وأود أن أذكرك أن (القراءات السبع) و (القراءات الشاذة) وهو الاسم الذي أطلق على غير السبع تستخدمها الاعتباطية في آنٍ واحدٍ : فإذا لم يعجبها تخريج الآيات والنصوص على قراءة معينة قالت : هذه القراءة خارج السبع المتواترة!.

وإذا لم تجد في السبع المتواترة ما يؤيد قواعدها قالت عبارة مشهورة يعلمها كلّ القرّاء من المختصين والمطلعين هي :

(.. وما يؤيد ذلك ورود قراءة على هذا النحو ...) ـ والقراءة المذكورة هنا بالطبع خارج السبع ! .

وإذا رجعنا للقراءات السبع وتضارب الأقوال فيها والخلط بينها وبين (الأحرف السبعة) فلا نشك أن هذه الـ (السبع) كانت

استغلالاً بشعاً[1] للاعتباطية لمرويات لاعلاقة لها بالقراءات الموضوعة لتكريس الاعتباط . كلّ ما في الأمر أن (السبع) تمكنت من استيعاب أكبر قدر من الاعتباط وعند حدوث شذوذ يستعان بالشاذة وعند حدوث مجابهات يستعان بالسبع ! .

1 (كانت استغلالاً : العبارة مقصودة وليست خاطئة أي طلبا للغلّ وهي على قوله تعالى [ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة]

المبحث التاسع عشر

نماذج من الحلول الاعتباطية للمشكلات القرآنية

لاحظنا أولاً في كتاب "النظام القرآني" تناقض الاعتباطية في (فهم التناقض) بين الآيات القرآنية ولاحظنا ثانياً فهمها لآية الزيغ المحذّرة من أهل الفتنة الذين يجتهدون في افتعال التناقض القرآني ولاحظنا ثالثاً نماذج من الحلول الاعتباطية هناك ونماذج متفرقة في هذا الكتاب . وتأتيك نماذج كثيرة إن شاء الله في هذه السلسلة من المؤلفات والتي غايتها القضاء على الاعتباطية وتأسيس المنهج القصدي . وسأذكر هنا نماذج أخرى متفرقة من حلول الاعتباطية للمشكلات القرآنية :

النموذج الاول
(التعارض بين آيات الخلق)

قال القاضي أبو بكر :

(لا يجوز تعارض آي القرآن والآثار <u>وما يوحيه العقل</u> فلذلك لم يجعل قوله تعالى : (الله خالق كلّ شيء) معارضاً لقوله (وتخلقون إفكاً) وقوله (وإذ يخلق من الطين) ـ لقيام الدليل العقلي أنه لا خالق له غير الله فتعيّن تأويل ما عارضه ، فيؤوّل (تخلقون) على

(تكذبون) و (تخلق) على (تصوّر) ..)[1] انتهى .

فلاحظ تعسف الاعتباطية إذ لم تكتفِ بجعل يصنع ، يعمل ، يفعل ، يذرأ ، يبدع ، يكوّن ويوجد وغيرها مرادفات لمفردة (يخلق) حتى ابتدعت مفردتين أخريين هما يكذب ويصوّر وجعلتهما معاني أخرى لمفردة يخلق . فالاعتباطية تجد الحل دوماً من خلال المرادفات التي تضعها كيف شاءت لتتخلص بها من المشاكل اللغوية حيثما واجهتها تلك المشاكل . وكأن الله تعالى شاء لها أن تبقى سادرة في ضلالها حتى في أوضح الواضحات .

لقد رأيت في قوله تعالى [فتبارك الله احسن الخالقين] - رأيت كثرة الخالقين فلا تنافي بين نسبة الخلق الى المخلوق لتعدد الخالقين في النص القرآني - لا تنافي ولا تعارض بينه وبين وحدة خالق الأشياء كلها فالأمرين يقرهما النص القرآني نفسه وقوله تعالى [الله خالق كلّ شيء] - هو الذي يجنّب المتلقي من الوقوع في أي وهم من هذا النوع فأبت الاعتباطية الاّ التوهم ! .

لأن كلّ الخالقين مشمولين بالشيئية فهم أشياء وما خلقوه أشياء فقوله [الله خالق كلّ شيء] - يعني أنه خالق لهؤلاء الخالقين ممن هم سواه إذ هو أحسن الخالقين وخالق كلّ شيء .

فأين التعارض لتقول الإعتباطية أن (تخلقون) هنا بمعنى

---

1 (معترك الأقرآن / 1 /107) .

تكذبون ؟ وكيف تصح الجملة عند الأبدال بهذا اللفظ ؟ فهل يصح القول (أنتم تكذبون إفكاً) ؟ . فالإفك نفسه شيءٌ وهمي لاوجود له مرموز بشيء له وجود يخلقه الأفّاك .

ولم تلاحظ الإعتباطية في النص الآخر [وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني] ـ لم تلاحظ أن المخاطب مخلوق وهو المسيح (υ) والطين الذي استعمله كمادة للخلق مخلوق أيضاً مع التحوط بعبارة (بإذني) المكررة مرتين : [فيكون طيراً بإذني] .

لاحظ أن الحل القصدي يعتمد على الإحكام في (النظام القرآني) وثبات الدلالة اللفظية بينما الحل الاعتباطي يعتمد على إثارة التناقضات من خلال اعتباطية الدلالة ـ فهذه هي قيمة النظرية الاعتباطية بدءاً بالجرجاني وانتهاءاً بعلم اللغة المعاصر مروراً بشيخ الاعتباط دي سوسر . وإني إذ أسوق هذه النماذج فإنما أذكِّر القارئ بحقيقة أن كلّ موضوع لغوي وكل لفظ وكل نص أدبي أو ديني أو روائي قد نال قسطه الأوفر من التعسف على أيدي الاعتباطيين فهذه الفصول نماذج جزئية ليدرك القارئ ما حصل للكل من أشباهها وهي جميع النصوص بلا استثناء ـ فعلم اللغة الحقيقي سوف ينبثق من الحل القَصّدي وحده .

لقد كان على الاعتباطية بدلاً من ذلك إثارة سؤال وجيه حول النص لأنه قال [إنما تعبدون من دون الله أوثاناً وتخلقون إفكاً] ـ لأن الأوثان عند الاعتباط مرادف للأصنام فهم يخلقونها لأنها من

الحجارة ويعبدون الإفك الذي ابتدعوه فيتوجب على قواعد الاعتباط أن يقول عبارة معكوسة في الترتيب والأفعال مثل (إنما تخلقون أوثاناً وتعبدون إفكا) فهو أولى من الترتيب الأول وفق قواعدهم وأبلغ في التقريع إذ يجعل ما يخلقون معبوداً لهم .

لم تفعل ذلك لأنها لن تقدر على الإجابة . والحل القصدي بإنكاره المرادفات هو وحده القادر على تفسير هذا الترتيب . فالأوثان غير الأصنام ، الأوثان شخوص يتبعهم المخاطبون فلا يجوز أن يقول (تخلقون أوثاناً) لانهم خلق من خلق الله لكنهم طغاة وجبابرة . والإفك : هو الوهم الذي يتجسد بصورة من الصور : كلام ، عمل ، شعر ، تمثال ، صورة ، .... الخ ويقوم الأفّاك بخلق الصورة التي تجسد هذا الوهم ـ وهو هنا يشير الى جميع المعبودات المصوّرة والمنحوتة والمرموزات المبتدعة عندهم للإله ـ فهذا الإفك مخلوق لهم وسببه وعلته هو عبادتهم للطغاة (الأوثان) لذلك قدم العبادة على خلق الإفك فقال [إنما تعبدون من دون الله أوثانا وتخلقون أفكا] ـ تنفيذاً لأمرِ من تعبدون .

النموذج الثاني

آيات (ومن أظلم ..)

قالوا : ومما أستشكل قوله تعالى :

[ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا] / هود - 18

[ومن اظلم ممن ذكّر بآيات ربه ..] / الكهف - 57

[ومن اظلم ممن منع مساجد الله] / البقرة - 114

ووجه الإشكال أن المراد بالاستفهام هنا النفي والمعنى لا أحد اظلم فيكون خبراً وإذا كان خبراً وأخذت الآيات على ظاهرها أدى الى التناقض[1].

ثم قال : وأُجيب على ذلك بأوجهٍ فأحصى منها ثلاثة هي :

__الوجه الأول__ : تخصيص كلّ موضع بمعنى أي لا أحد من المفترين أظلم ممن افترى على الله . ولا أحد من المانعين أظلم ممن منع المساجد وكذا باقيها فإذا تخصص بالصلات زال التناقض ! .

أقول : إن الاعتباطية لا تستحي مطلقاً من أية إجابة مهما كانت لا منطقية فكأن المفترين للكذب أنواع وأظلم هؤلاء هم من افترى على الله ، وكأن الحق أجزاء وصور شتى ! . لقد فات الاعتباط أن الله هو الحق ومن أسماءه (الحق) وأن (الافتراء) - عمل واحد في تجاوز الحق فليس ثمة افتراء فيه ظلم أقل من افتراء آخر ! . مثلما لا يوجد سارق سيء وآخر أسوأ منه فسارق الدينار وسارق المليون حكمه واحد في الشريعة .

هؤلاء هم الفقهاء الذين جعلوا (القرآن عضين) - قطعاً متنافرةً ومتناقضةً مع بعضها - هؤلاء هم الذين مزّقوا العقائد والأفكار

---

1 معترك الأقرآن / ج1 / 105 .

والقيم . ولا تعزب عنك وأنت بهذا الذكاء غايات الاعتباطية من وراء ذلك كله وما يجنيه المفترون من هذه (النسبية في الافتراء) وهو أمر توضّحه الوجوه الأخرى .

الوجه الثاني : أن هذا التخصيص هو بالنسبة الى السبق ! لمّا لم يسبق أحد الى مثله حكم عليهم بأنهم أظلم فتأويله في ما سبق من المانعية والافتراء .

أقول : أخرجت الاعتباطية نفسها من الظلم أو الاظلمية بهذا الوجه لأنها إذ تفتري الكذب على الله بجعل مراده في شيء خلاف ما يعنيه النص فهي تعالج مشكلتها خلال شرح النص . فأول مانع للمساجد أظلم وأول مفتري أظلم .. ولما كان التدرج في الظلم أصبح زمانياً وحسب الأسبقية فان (الملّة الآخرة) ـ وهي آخر الملل زماناً لم تتصف إلا بأقل الأجزاء من الظلم ومن يدري لعله ينتهي ولعل الافتراء لم يعد يتصف بهذه الصفة أصلاً إذا اعتبرنا (قابيل) أول ظالم على الأرض ! فما زال الظلم يقل عن المفترين كلما تقادمت الأزمان !! .

لكن الاعتباطية تحلم بهذه النتائج ـ فالاعتباط يجهل أو يتجاهل النظام القرآني لأن تفاصيل الموارد الثلاثة موجودة في سور غير تلك الموارد والنتائج فيها بخلاف ما تحلم به الاعتباطية فهذه مثلاً نتائج (الافتراء) في سياق متصل من سورة الأعراف:

[حتى إذا أدّاركوا فيها جميعا قالت أُخراهم لأولاهم ربَّنا هؤلاءِ أضلوُنا فآتهم عذابا ضعفاً من النار قال لكلٍ ضعف ولكن لا تعلمون] الأعراف 38

[وقالت أولاهم لأخراهم فما كان لكم علينا من فضل فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون] / الأعراف 39

[ولقد جئناهم بكتاب فصّلناه على علم] / الأعراف 52

[هل ينظرون إلا تأويلهُ يوم يأتي تأويلهُ يقول الذينَ نسَوهُ من قبلُ قد جاءت رسلُ ربنا بالحق فهل لنا من شفعاءَ فيشفعوا لنا أو نُرَّدُ فنعملَ غيرَ الذي كنّا نعَملُ قد خَسروِا أنفَسَهم وظّل عنَهُم ما كانوا يَفترُون] / الأعراف 53

وانت تلاحظ في هذا السياق المتصل وبخاصة إذا راجعته كاملاً في القرآن وتمعّنت في تمام المحاورات والموضوع ـ تلاحظ أربعة نتائج هامة :

الأولى : إن هؤلاء المتحاورين والمتلاعنين في النار هم المفترون على الله الكذب .

الثانية : إن موضوع افتراءهم هو الآيات بأنواعها وتفاصيلها ومنها آيات الكتاب.

الثالثة : إن التفاصيل موجودة في الآيات نفسها فهي لا تحتاج إليهم لتوضيحها لأنه كتاب مفصّل على علم ـ لكنهم أرادوا تمرير

أفكارهم من خلاله .

الرابعة : إن السابق في الافتراء واللاحق واتباعهم مشتركون في العذاب وهم بنفس الدرجة من الظلم .

ومن هنا يظهر الحل القصدي تلقائياً فالصفات الثلاثة أو الأفعال الثلاثة ـ الافتراء ، منع المساجد والإعراض عن الآيات ـ هي من أفعال نفس الشخوص ، فالمتصف بالاظلمية هو نفسه في الآيات الثلاثة لأن من يفتري يعرض عن (التفصيل الذاتي للكتاب) ويحاول أن يأتي بتفصيل من عنده وبالتالي فهو يمنع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه ويسعى في خرابها ـ فهي خراب من الإيمان الحقيقي وليست خراباً من البناء ! وفي ذلك نص نبوي عن حوادث الزمان التي تجري بعده في أمته قال (ص) :

(.. فمساجدهم يومئذ عامرة من البنيان خراب من الإيمان ..)[1]. فالافتراء والإعراض ومنع المساجد وتخريبها ـ بالفكر المخالف للعقيدة الإلهية ـ هي عملية واحدة متعددة الجوانب يقوم بها تيار واحد وهذا التيار هو نفسه الذي يقدم لك الدين بطريقته الخاصة ويفسر لك القرآن .. ومن هنا فالقصدية تؤمن أن الأمة قد وقعت في محنةٍ عظيمةٍ أعظم ما فيها أنها لا تدري أنها واقعة فيها ! .

فقد مهدت الاعتباطية للأفراد جميعاً (ديناً) متعدد الوجوه ويلائم جميع الأذواق والمطالب ويمكّن الجميع من تحقيق أهدافهم

---

1 انظر السليلي وأبي نعيم في الفتن .

الذاتية وتحقيق (انواتهم) ـ إذ المعلوم أن مشكلة الإيمان والكفر هي مشكلة (ألانا) في الإنسان[1] ـ إذ يود :

[كلّ امرئ منهم أن يؤتى صحفا منشرة] / المدثر 52

وإذن فالآيات الثلاثة تتحدث عن شخصية واحدة تقوم بالأعمال سوية .

__الوجه الثالث__ : قال : وقال بعض المتأخرين (هذا استفهام مقصود به التهويل والتفضيع من غير قصد إثبات الاظلمية للمذكور حقيقة ولا نفيها عن غيره !) .

أقول : وأي شيء هو الافتراء سوى ما يقوله الاعتباط في هذا الوجه ؟ وهل هناك من حاجة الى دليل ليبرهن أن مفسّر الافتراء هو المفتري ؟

ها هم نقلوا المعنى بطريقتين تخدمان الاعتباطية فيما سبق ـ وها هم قد بلغوا من الجرأة أن يردّوا على قائل النص كلامه يقولون له : أنت تكذب .. أنت تهول الأمر .. أنت تفضّع الوصف .. أنت لا تثبت الأظلمية للمذكور حقيقة ولا تنفيها عن غيره .. كلامك إذن ليس حقيقياً ... أنه لا يطابق المعنى الذي فيه !! .

لو قال هذا القول أعلى الناس مقاما لأدناهم لعدّوا ذلك إهانة وتجاوزاً عليه واتهاماً له بالكذب . لكن علماء الاعتباطية تجاوزوا

---

2 انظر الحل الفلسفي للمؤلف .

الجرأة التي امتلكها إبليس على الرب .. لأنه قال : [لأغوينهم أجمعين] ثم تذكر أن هذا تجاوز منه على مقام الربوبية فاستثنى قائلاً : [الاّ عبادك منهم المخلصين] ـ أما جنوده فمن الطبيعي أن يكونوا أكثر جرأة فيقولوا للرب وجهاً لوجه : (أنت كاذب ! أنت تبالغ ...) تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ولا حول ولا قوة الاّ بالله العلي العظيم .

فهذا الذي أسوقه من أمثلة في هذا الكتاب إن هو الاّ نماذج يسيرة جداً من ظلمات البحر الاعتباطي .. فلا تغرنّك عبارات التبجيل والإكرام للقرآن التي اكتنفت أمثال تلك الشروح والتفاسير لأن الغاية منها التغطية على مؤامرة التحريف الشامل لجوهر الفكر من خلال النفاذ الى أصوله ـ فما فائدة الإيمان الذي يخاطب الرب بالربوبية ويكذبه ويعانده ويعصيه في التفاصيل وتنفيذ الأوامر ؟ . فإبليس يخاطبه بالربوبية أيضاً وهو لا يشك مطلقا في كونه ربه وخالقه إنما جعل من نفسه ذاتاً مقابل ذات الإله لأنه يفسر فعل الإله كما يشاء هو . ومن هنا كان كفره ...:

[أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين] / الأعراف ـ 12

وزعموا أن هناك وجهاً رابعاً نتيجته أن هؤلاء متساوون في الأظلمية ولا يدل على أن أحدهم أظلم من الآخر . ولكنه في الحقيقة نفس الوجه الاول .

فانظر الى وجوه التفسير فإنك لا تجد بينها الاحتمال الوحيد المتبقي وهو أن يكون الموصوف بالأظلمية هو نفس الموصوف وله أفعال متعددة ـ فلا يفعل أحد الأفعال الثلاثة إلا ويفعل الفعلين الآخرين للترابط النفسي والغائي في الأفعال عند الفاعل (فالمعرض المانع المفتري) صفات ثلاثة لا تتفرق إنما هي مجتمعة دوماً حتى لو لم يظهر لك إلا أحدهما . لم يذكر الاعتباط هذا الاحتمال لأنه يترتب عليه معرفة قضايا نفسية وعقائدية بل ونبوءات وقوانين اجتماعية وسنن إلهية كونية ـ وهي أشياء تلحق بالاعتباطية ضررا فادحاً .

والآن فلنفتح بصورة عشوائية من أي موضع لنجد نموذجاً ثالثاً للاعتباط :

النموذج الثالث

حول الاستعارات القرآنية

قالوا في تقسيم الاستعارات القرآنية :

(وينقسم باعتبار آخر الى مؤكد وهو ما حذفت فيه الأداة نحو [وهي تمر مر السحاب] ، [وأزواجه أمهاتهم] و [وجنة عرضها السماوات والأرض] . ومرسل وهو ما لم تحذف فيه الأداة كالآيات السابقة ، والمحذوف الأداة ابلغ لأنه نزل فيه الثاني منزلة

الاول تجوّزاً) - انتهى

أقول : يريد بالأداة أداة التشبيه نحو (الكاف) و (مثل) و (كأن) و (يُخيّل) و (يحسب) كقوله تعالى : [يحسبه الضمآن ماء] ، وقوله [يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى] ، أو [كرماد اشتدت به الريح] .. وأمثال ذلك . فقوله والمحذوف الأداة أبلغ يستلزم منه قطعاً اختلاف القرآن في درجة البلاغة من آية الى أخرى ومن تشبيه الى آخر ونتيجته أن هذا الكلام ليس من كلام الإله لقوله تعالى :

[ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا] / النساء - 82

فالتمايز في البلاغة بين التشبيهات هو من الاختلاف الكثير فانظر الى تخبط الاعتباطية إذ لا يكاد يمر سطر حتى تناقض أقوالها علماً أن هذه الفقرة وردت تحت عنوان (من وجوه إعجاز القرآن تشبيهاته واستعاراته) في كتاب مخصص لإعجاز القرآن[1].

وانظر مرة أخرى الى ما فعله الاعتباط في هذا التقسيم ! إذ دخل في التشبيه ما خلا من الأداة فقوله تعالى : [وجنة عرضها السماوات والأرض] وضعها الاعتباط في التشبيهات التي حذفت فيها الأداة ـ بينما هي حقيقة لا تشبيه فالسماوات والأرض معروضة لامتلاكها لأنها الوضع الفعلي للجنة والذي لا يدرك لحين نزول الأمر الإلهي وهذه مسألة كبيرة جداً وهي الغاية من خلق الملكوت ـ

1 النص في القسم الرابع من . معترك الأقرآن في إعجاز القرآن . ج1 / 273 .

تحولت بفضل الاعتباط الى تشبيه استعاري ـ وقد أشرنا إليها في كتاب النظام القرآني بصورة ملخصة إما تفاصيل الموضوع ودخول هذه الآية في نظام الآيات التي تتحدث عن الاستخلاف فستجده مفصلاً في كتاب (طور الاستخلاف) وفيه تفصيل الفوارق بين الجنتين .

النموذج الرابع

آيات القسم

أشكل على الاعتباط قوله تعالى [لا أقسمُ بهذا البلد] ـ قالوا : نفي القسم ولكنه أقسم بالبلد في موضع آخر فقال : [وهذا البلد الأمين] .

وأجاب الاعتباط على ذلك متفاخراً بقوله : (سأل رجل بعض العلماء عن ذلك فقال : أيما احب إليك أجيبك ثم اقطعك أو أقطعك ثم أجيبك ؟ فقال الرجل اقطعني ثم اجبني !

فقال : إعلم أن هذا القرآن نزل على رسول الله (ص) بحضرة رجال كانوا أحرص الخلق على أن يجدوا فيه مغمزا .. الى قوله .. ولكن القوم علموا وجهلت فلم ينكروا ما أنكرت ثم قال له : أن العرب قد تدخل (لا) في أثناء كلامها وتلغي معناها وأنشد فيه

أبياتا[1] !

وللحل القصدي هنا مناقشات أربعة :

الأولى : إن هذا التعارض مفتعل مرتين أي على قواعد الاعتباط : (لا أقسم) هو بمعنى (أقسم) ـ وقد مر عليك هذا النموذج وتجد له تفصيلاً في كتاب "اللغة الموحدة" حيث أظهرنا الجرأة فيه على الخالق تعالى . فأين التعارض المزعوم لأنهم لم يذكروا لمعنى (لا أُقسم) سوى هذا المعنى أي (لأُقسم) . وقالوا أيضاً أن (لا) تفيد توكيد القسم !! .

الثانية : إن قطع السائل كان عملاً إرهابياً لا غير ـ لأن الاعتباط إذا زعم أن الأسلوب القرآني هو الأسلوب العربي فلا إعجاز فيه ! لأن ألفاظه عربية ونظامه الصوتي عربي فلا يبقى إلاّ طريقة تأليف الألفاظ في الجمل فإذا كان هذا التأليف هو الآخر عربياً وجارياً على أساليب العرب فلم لا يقدر الخلق على الإتيان بمثله ؟ . أشكلنا عليهم ذلك وأثبتنا أيضاً أنهم بهذه الدعوى كانوا مصدر التشكيك في إعجازه لذلك ابتدعوا طرقاً ملتويةً لإثبات الإعجاز من حيث قاموا بنفيه كالصرفة أو باستعمال أساليب الإرهاب كقوله هنا (علموا وجهلت ولم ينكروا ما أنكرت) .

الثالثة : إن المجيب يكذب والذي يكذبه القرآن ـ فالقرآن لعلّوه لم ينكر أنهم أنكروا منه ذلك بل ذكره وذكره مفصلاً أيضا كقوله تعالى

---

1 المعترك / 1 / 109 / والإتقان .

:

[بل أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر] / الأنبياء - 5

وقوله :

[ويقولون أإننا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون] / الصافات - 36

والشاعر عندهم يجوز لـه مـا لا يجوز لغيره فيخالف أساليبهم المعتادة .

إنما أمرهم أن يتدبّروه فقال :

[أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها] / محمد –24

وذلك لان فيه سرا (نظاماً) يثبت أنه كلام الله فالأعجاز لا يثبته شيء خارج المعجز نفسه ، لا يثبته عدم إنكارهم حتى لو صح تاريخياً ولا يثبته استخدامه أساليبهم العربية بل ذلك هو المبطل للأعجاز من الناحية المنطقية .

فقوله : ولم ينكروا ما أنكرت إنما هو تكذيب للواقع الذي ينقله القرآن - علاوة على التاريخ (ذكرنا نماذج من عيبهم على القرآن (اللحن) لجهلهم بنظامه اللغوي في كتاب النظام القرآني - الباب الثالث) .

الرابعة : إن الإجابة تضمنت الخلط الاعتباطي بين عبارة (لا أقسم بهذا البلد) و عبارة (وهذا البلد الأمين) . إما نحن فنفرق بين العبارتين فالأولى في الحل القصدي (نفي القسم) والثانية (

إثبات الحلف) وفي هذا الحل نفرّق بين القسم الذي يعني البراءة من الموجودات والاعتماد على المقسم به في مجابهة الفناء وبين الحلف الذي يعني التحالف مع المحلوف به . فالأول لا يجوز بحق الخالق الموجد للاشياء ولا يجوز للمخلوق القسم الا بالخالق بينما الثاني يجوز في حق الخالق والمخلوق إذ يجوز لهما التحالف مع أي موجود ـ وهو تفريق نفيس ومبحث ظريف لم يذكره أحد قبل اليوم تجد تفصيله في كتاب اللغة الموحدة في بابي اللام والواو . وقد برهنا فيه أن القسم (براءة) و (اعتماد) على المقسم به (براءة من الموجودات) لذلك لم يجز القسم بغير الله ولذلك لا يجوز في حقه تعالى أن يقسم فقال (لا اقسم) في جميع الموارد القرآنية فهو نفي حقيقي لا كما زعم الاعتباط أنه يفيد توكيد القسم !!

وعلى ذلك تلاحظ أن الاعتباطية تخبط خبط العشواء في الليلة الظلماء لا يصدها عن ركم المتناقضات بعضها فوق بعض صاد .

إما قول المجيب : (العرب تدخل في كلامها لا وتنفي معناها) ! فهو هراء وإذا صح فهو اعتباط في الاستعمال مخالف لأصول اللغة ورموزها لا في الحل القصدي وحده بل مخالف لها من حيث هي (نظام اعتباطي) في الاعتباطية نفسها .. لكن ذلك لم يصح ولن يصح مطلقا فالجماعات اكثر حسّاً ووعيا لنظام اللغة من علماء اللغة فهلا ذكر لنا الاعتباط تلكم الأشعار التي انشدها المجيب للسائل ولماذا سكت عنها والاعتباطية مولعة بذكر الأشعار ولع قيس بليلى؟

لقد سكت عنها لأنها أكذوبة .. مثلما سكت عن اسم المجيب الذي هو (بعض العلماء) ! مثلما سكت عن اسم السائل الذي هو (رجل) ! .

النموذج الخامس
الفواصل في القرآن الكريم

من مشكلات الفواصل في القرآن : وضع الاعتباط تساؤلاً حول قوله تعالى :

[إن تعذبهم فانهّم عبادُك وانْ تغفر لهم فانَّك أنتَ العزيزُ الحكيم] .

فقوله (تغفر لهم) يقتضي أن تكون الفاصلة : انك أنت (الغفور الرحيم) فلماذا كانت (العزيز الحكيم) ؟

أجاب الاعتباط : أنها وردت كذلك في مصحف أُبيّ وبها قرأ ابن شنبوذ !

وأضافوا : وفي وصف الحكيم احتراس وإن تغفر لهم مع استحقاقهم العذاب فلا يعترض عليك أحد والحكمة فيما فعلته . انتهى[1].

أقول : والحل القصدي يشهد أن الفاصلة هي (العزيز الحكيم)

1 البرهان / 1 / 89 & والمعترك / 1 / 46 .

ولن تكون الغفور الرحيم مطلقاً ! وذلك أن هذه الآية كانت من جملة آيات اختبر فيها المنهج اللفظي طرائقه في كشف النظام القرآني بأخذ أول الآيات ومحاولة وضع الفاصلة الملائمة وفق النظام ـ وقد عرض المؤلف الأنظمة على بعض الأصدقاء وطلب منهم وضع الفواصل المتفقة مع النظام القرآني فنجحوا أيضاً في وضع هذه الفاصلة خلافاً للمتبادر وتمّ بذلك التأكد من صحة قوانين المنهج . وهو أمر لا أحسبكم لا تدركون أهميته وخطورته .

ونلاحظ أن الحل الاعتباطي لم يجب على المسألة أي فسّر (الحكيم) في علاقته بالمغفرة في لفظ الفعل (تغفر لهم) ـ ولم يذكر سبب العدول عن المتبادر وهو (الغفور الرحيم) الى العزيز الحكيم وهذا أولاً .

وثانياً : لم يذكر الحل سبباً لمجيء (العزيز) ـ وأهمل هذا اللفظ تماماً .

وثالثاً : أوحى للمتلقي أن الفاصلة يمكن أن تكون (الغفور الرحيم) وأكد على ورودها هكذا في مصحف أُبي معتمداً على رواية لم يذكر مصدرها وقراءة لأبن شنبوذ ! وإذن فأصل المسألة ساقط عن الاعتبار عندهم .

فالإجابة بمجموعها خليط اعتباطي لا يمت الى علم اللغة بأية صلة فضلاً عن نظامه المحكم ـ فلماذا وضعوا السؤال أصلاً ؟ .

لا يمكن شرح النظام المتعلق بهذا المركب ولكننا نشير الى أن

مركب (العزيز الحكيم) مركب مستقل مرتبط بموضوع معين هو (الاستخلاف) في الأرض ، فحيثما وجدت أفعال أو وقائع أو دعوات مرتبطة بالإمهال والحلم على العباد للوصول الى هذا الطور يأتي مركب (العزيز الحكيم) ـ لارتباطه بالعزة الإلهية التي لا تضر معها ذنوب العباد وظهور عزة الدين وأهله في هذا الطور ، والمرتبط من جهة أخرى بالحكمة التي خلق العالم بها حيث تتجلى أهداف الخلق في هذا الطور وهو بالطبع مختلف تماماً عن المركبات المتشابهة : (القوي العزيز) ، (العزيز الغفور) ، (التواب الحكيم) ، (العزيز العليم) ، (العزيز الغفار) ، (الحكيم الخبير) ، (حكيم عليم) ...الخ .

أن تناوب هذين اللفظين مع غيرهما من الألفاظ تقديماً وتأخيراً يشكل (مركبات) مختلفة لكل منها استعمالها الخاص ونظامها الخاص ضمن النظام القرآني الشامل .

نعم تأتي إن شاء الله أمثال تلك التفاصيل إذا تفرغنا لدراسة النظام القرآني بصورة مستقلة بعد الانتهاء من تدمير الاعتباطية على كافة مستوياتها .

المبحث العشرون

نماذج من التفسير الاعتباطي المخالف للنص القرآني

ذكرنا أنه يتوجب احترام النص بما هو نص خلال تفسيره ، والاعتباطية لا تجهل هذه الحقيقة بدليل اهتمامها بالنصوص وألفاظها ـ ولكنها من جهة أخرى تقوم بتغيير النص خلال التفسير . وفي البدء كانت العملية مقصودة والذين قاموا بها يدركون آثارها وبعد أن اصبح للاعتباط مبادئ ثابتة وراسخة كان المتأخرون يتابعون أسلافهم وربما بصورة غير مقصودة أحياناً . لكن ذلك لا يعني أنهم معذورون ـ فالتقليد والمتابعة العمياء إنما هي العدو اللدود للأطروحة الدينية في جميع العصور .

وفيما يلي نماذج سريعة للتفسير الاعتباطي فيما يخص النص القرآني :

1. [لوّ كان في الأرضِ ملائكةٌ يمشُون مطمئّنين] / الإسراء – 95

قالوا : معناه لو كان أهل الأرض ملائكة لكان الرسول إليهم ملكا .. الخ[1].

---

1 معترك الأقرآن / 2 / 200 .

لاحظ التغيير بين الشرح والنص فالنص يقول لو كان (في الأرض) ملائكة والشرح يقول لو كان أهل الأرض (الناس) ملائكة ... فالقرآن لا يفترض مثل هذه الفروض الاعتباطية ـ لأن الناس لو كانوا ملائكة لما كانوا ناساً ـ فالمخلوق في نظام لا يمكن أن يكون مخلوقاً في نظام آخر فالسنن لا تتغير ولا يتم افتراض تغيّرها منطقياً .. [ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا] . / فاطر43

1. [قل لوَ انتم تملَكون خزائنَ رحمةِ رَبيَّ أذن لأمسَكتم خشيةَ الأنفاق]

الإسراء 100

أي لو ملكتم الخزائن لأمسكتم عن العطاء خشية الفقر ـ فالمراد بالأنفاق عاقبة الأنفاق وهو الفقر ومفعول أمسكتم محذوف[1] .

والاعتباط في هذا يغيّر النص ويقلبه رأساً على عقب . لأن النص يقول إنهم يمسكون خشية (الأنفاق) ـ لا خشية عاقبة الأنفاق . فالنص منسجم مع النظام القرآني تماماً ـ لأن خزائن الرّب لا نفاذ لها فلا يخشى مالكها على هذا الفرض فَقراً وإنما هو يكره الأنفاق نفسه ولا تقوى عليه نفسه لشدة حبّه لذاته ورغبته في التميّز عن الخلق وإبقاءهم تحت سطوته .

---

1 معترك الأقرآن / 2 / 200 .

وكذلك قال [وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه] / سبأ – 39 ، فمع هذا القانون لا يحصل فقر ولو لم يمتلك الخزائن فكيف مع امتلاكها ؟

الخطاب في الآية موجه الى مجموعة (تحسد الناس) على ما آتاهم الله من فضله وهي تعرقل نزول البركات فأظهر النص حقيقة مشاعرهم فهم يرفضون الإنفاق حتى لو امتلكوا الخزائن ـ بينما الشرح أعطاهم عذراً مشروعاً وهو خوفهم من الفقر!! .

ولذلك يبدو لك واضحاً أن غياب هذه الشروح كان أفضل للامة واللغة والفكر من وجودها ـ وهذا هو في الواقع حال التراث الديني كله ونحن لا نختار أية نماذج بصورة انتقائية وإنما نفتح أي كتاب قريب منا من أي موضوع لنسجل لكم هذه النماذج كأمثلة فإن الجزء ينبئ عن الكل والكل هو مجموع الأجزاء ـ لأننا إذا أردنا إظهار الاعتباط في التراث كله فانه يتوجب كتابة عدد كبير جداً من المؤلفات ـ ومثل هذا العمل لا ضرورة له بعد التأكد من أن القسم الأكبر منه هو الخبيث :

[قل لا يستَوي الخبيثُ والطيّبُ ولو أعجبَك كثَرةُ الخبيث] . / المائدة ـ 100

نعم ربما تجنّب الزمخشري أو حاول تجنّب هذا الشرح ولكنه جاء بكلام هو خليط من القصدية والاعتباط في قوله : (أمسكتم لا مفعول له لأن معناه بخلتم ومعنى الآية وصف الإنسان بالشح

3. خلطت الاعتباطية في موضوع (اللغات) الخاصة بالقبائل بين ألفاظ القرآن مما أفقدها وأفقد المتلقين أيَّ إحساس بالإحكام القرآني العام فضلاً عن نظامه الصارم الذي تؤكده القصدية .

في البدء حدثت ترجمة الألفاظ القرآنية من اللغات مثل هذيل وكنانة واليمن وحمير وغيرها الى لغة قريش بحجة أن هذه الألفاظ كانت من لغات تلك القبائل ولم تكن قريش تستعملها ! .

وفيما بعد ذلك والى اليوم أصبحت تلك الترجمة شروحاً ومعاني وترسخ بذلك المبدأ الاعتباطي القائم على العبث باللغة ونظامها من خلال المرادفات .

ومن القوائم المرفقة أدناه والنماذج التي اذكرها الآن سوف تدرك أن هذه العملية كانت مدروسة منذ البداية إذ لا يمكننا أن نتصور أن لفظاً مثل (تفشلوا) - لا تستعمله سوى حمير وأن قريشاً تستعمل بدلاً عنه (تجبنوا) ! إذ يمكننا أن نسأل عن مرادفات نفس الألفاظ في القبائل الأخرى لا عند قريش وحدها ! وعندئذ لا تستطيع الاعتباطية أن تجيب على ذلك بإجابة واضحة ضرورة أن الفشل شيء والجبن شيء آخر .

وهذه الترجمة كما تعلم لا زالت مستعملة في التفسير فتارة يذكر المفسِّر أن اللفظ معناه كذا وهو في لغة كذا قبيلة أو منطقة وتارة

يذكر المعنى المرادف من غير إشارة.

يكمن الرد القصدي في أن اللفظ ومقابله قد استُعمِلا في القرآن مثل (الرجز) في لغة هذيل بمعنى (العذاب) ـ لكن الرجز والعذاب استعملا في القرآن فإذا افترضنا تساوي المعنيين فقدنا النظام القرآني والإحكام وإذا افترضنا اختلافهما فذلك هو الحل القصدي .

لكننا أبطلنا المرادفات في كتاب (اللغة الموحدة) وإذن فهذه النماذج هي لغرض التأكد من تخبط الاعتباطية .

نعم ربما سألوا بعض العارفين عن ألفاظ معينة فأجابوهم أنها مستعملة في حمير أو اليمن أو هوازن كثيراً وقرّبوا لهم معانيها لكن كثرة هذه الألفاظ واستعمال القرآن لما هو معنىً لها يجعل الموضوع خارجاً عن هذا التعليل الى تعمد الاعتباط السير به قدماً لتدمير اللغة والحيلولة دون كشف النظام القرآني .

هذه بعض النماذج :

في لغة تميم :

أُمة : نسيان

بغياً : حسداً

القصدية : المفردات الأربعة مستعملة كلها في القرآن !




في لغة أنمار :

طائره : عمله

أغطش : أظلم

القصدية : نفس التعليق .

في لغة الخزرج :

ينفضّوا : يذهبوا

القصدية : كلاهما مستعمل في القرآن .

في لغة جرهم :

شقاق : ضلال

خيراً : مالاً

تعدلوا : تميلوا

لفيفا : جميعا

محسورا : منقطعا

شرذمة : عصابة

الخلال : السحاب

يَغنوا : يتمتعوا

أراذلنا : سفلتنا



سور : الحائط

ينسلون : يخرجون

القصدية : نحن لا نصدق أن لفظ (خير) لم يستعمل في قريش وأنهم استعملوا بدلا عنه لفظ (مال) .. نعم . نحن نكذّب الاعتباط لأن قريش بحاجة الى لفظ للخير غير المال شأنها شأن جميع الأمم ـ فثمة فرق بين اللفظين وكذلك الأمر في جميع قائمة (جرهم) والتي استعمل القرآن منها العمودين بجميع ألفاظهما باستثناء (عصابة وحائط) !! .

في لغة غسان :

طفقاً : عمداً

بئيس : شديد

سيء بهم : كرههم

في لغة مزينة :

لا تغلوا : لا تزيدوا

في لغة قيس عيلان :

نِحلة : فريضة

حرج : ضيق



لخاسرون : مضيّعون

تفنِّدون : تستهزءون

صياصيهم : حصونهم

يلتكم : ينقصكم

رجيم : ملعون

تحبرون : تنعمون

في لغة كندة :

فجاجا : طرقات

بُسّت : فتت

تبتئس : تحزن

في لغات كلّ من :

عذرة :

إخسئوا : إخزوا

حضرموت :

ربّيون : رجال

دمّرنا : أهلكنا

لغوب : إعياء

منسأته : عصاه



بني حنيفة :

العقود : العهود

الجَناح : اليد

الرهب : الفزع

حِمَير :

مرجوّاً : حقيراً !!

السقاية : الإناء ـ الوعاء !

مسنون : منتن

إمام : كتاب !

عتياً : نحولاً

مآرب : حاجات

محشورة : مجموعة

جبّار : مسلّط

معكوفا : محبوسا

مرض : زنا !

ينغضون : يحرّكون

خرجْاً : جُعْلاً

غراماً : بلاء

أنكر : اقبح

القِطر : النحاس




يتركم : ينقصكم

مدلج :

رفث : جماع

الوصيد : الفناء

حقباً : دهراً

الخرطوم : الأنف

مقيتا : مقتدرا

سعد العشيرة :

حفدة : أختان

كلّ : عيال

كنانة :

السفهاء : الجهال

موئلا : ملجأ

مبلسون : آيسون

أسفاراً : كتباً

الخرّاصون : الكذّابون

ملوكاً : أحرار



معجزين : سابقين

خاسئين : صاغرين

شطر : تلقاء

لا خلاق : لا نصيب

يعزب : يغيب

هذيل :

فرقاناً : مخرجاً

صلداً : نقياً

آناء : ساعات

الرّجز : العذاب

شروا : باعوا

عزموا : حققوا

مدرارا : متتابعا

عِيلة : فاقة

ببدنك : بدرعك

رجما : ظنا

دلوك : زوال

فور : وجه

وليجة : بطانة

انفروا : إغزوا

إن تعقيب الحل القصدي على هذه القائمة وغيرها مما تركناه وهو كثير جداً هو نفس التعقيب . فالقرآن استعمل الألفاظ المذكورة وما قبلها من المعاني ، وهذا يستلزم أن تكون مختلفة ويبدو أن الاعتباط يحاول ذلك رغم ظهور الصيغ المقابلة في القرآن ظهوراً واضحاً للغايات التي ذكرناها للاعتباط مثل :

موئلا : ملجأ [لو يجدون ملجأ]

شطر : تلقاء [ولما توجه تلقاء مدين] ... وغيرها

حيث ظهرت في القرآن بنفس الصيغة في آيات أخرى .

تضم قائمة الاعتباط خمسين لغة للعرب وردت بها مفردات قرآنية ترجمت الى لغة قريش ونحو خمس لغات أعجمية وردت بها مفردات أخرى كثيرة .

ولم تهتم الاعتباطية لمخالفة النص القرآني حيث قال :

[ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته] / فصلت 44

فهذه الآية مرتبطة بآيات (التفصيل) ارتباطاً وثيقاً ـ لان التفصيل ظهورٌ للحقائق المتطابقة المؤيدة بعضها لبعض والكاشفة عن حقائق خفية . فهذا نظام . ومعلوم أن النظام في نسق الكلام لا يمكن أن يتم باستعمال أكثر من لسان لأن النظام اللغوي جزء لا يتجزأ من

النظام الصوتي . فإذا حدث تغيّر في النظام اللغوي وابتعد عن النظام الصوتي حدث تغيّر متبادل مماثل على النظام الصوتي نفسه يؤدي الى تكوّن لسان مختلف تدريجياً (لاحظ تفاصيل الموضوع في اللغة الموحدة) وهذه النتيجة لا تقرها الاعتباطية بما في ذلك الاعتباطيون الجدد حيث إجماعهم على أن القرآن حفظ للعربية نظامها وإن كانوا يجهلون أنه حفظ النظام الصوتي للسان العربي أيضاً.

واذن فإذا أمكن قبول بدعة الاعتباطية القائلة أن القرآن استعمل مفردات من خمسين لغة عربية من لغات القبائل ـ على اعتبار أن مرجعها الى لسان واحد بنظام صوتي واحد وفق الحل القصدي ـ فلا يمكن قبول البدعة الأخرى وهي استعمال مفردات من لسان آخر ـ الا بتخريج معقد على الحل القصدي تذعن فيه الاعتباطية لهذا الحل وهي راغمة . وخلاصة هذا التخريج أن المستعمل هو من التعاقبات الصوتية التي يقع انتظامها في تلكم المفردات خصوصاً وفق النظام الصوتي للسان العربي .

نعم هذا يثبت أمومة اللسان العربي للألسن كافة ولكننا لا نحتاج لإثبات ذلك لمثل هذا التخريج لثبوته بنفسه في معاني الأصوات ومطابقتها في مئات التعاقبات لنظام اللسان العربي الذي أظهره البحث في كتاب (اللغة الموحدة) ـ والذي وقعت فيه النسبة الأكثر استعمالاً على المعاني الحركية الأصلية للأصوات ـ علاوة على

النظـام الكتـابي المتميّز جـداً الـذي حـافظ علـى روح العلاقـة بـين الأصوات وبين حرف الألف ومظاهره الأربعة .

تنبيـــــه :

إن ما ذكرناه في هذا الكتاب وفي كتبنا الأخرى حول الاعتباطية لا يعني أن الاعتباطية في تراثها الواسع قد خلت تماماً من أي حلٍّ قصدي .

ولكن ظهور حلٍّ قصديٍّ واحدٍ في كلّ مائة شاهد مثلاً أو ظهور إشارة قصدية واحدة في كلّ فصل من فصول الاعتباط لا يعني شيئاً بالنسبة لنا . ذلك لأن الذي يرمي الحصى في بركة ماء اعتباطاً آلاف المرات لا بد أن يقع بعضها (اتفاقاً) أيضاً على الهدف المغمور في ركن ما من الأركان تحت الماء . فليس من العدل والإنصاف مساواته بمن يحدّد الهدف ولا يرمي الاّ فيه .

وجميع تلك الإشارات والحلول إنما كانت مسروقة من القصدية أصلاً وقد أُخذت تحت ظروف خاصة جدا وحشرت في ركام الاعتباط . تحت شروط قاسية أهمها أنها لا تكشف شيئاً عما يحيط بها من الاعتباط ، والأهم من ذلك أنها لا ترتبط بحقيقة بالغة الخطورة يمكن أن تجرّ الى معرفة حقائق أخرى .



مثال على الفوارق بين المترادفين

نأخذ مثالاً واحداً من مترادفات الاعتباطية لنلاحظ من خلاله مدى التخريب الذي حلّ بالدلالة وبالمعرفة المتحصلة من النص في آن واحد :

فلنأخذ مثالاً لذلك ما في قائمة (حمير) : مسنون = منتن .

حيث تزعم الاعتباطية أن مسنون في لغة حمير هو منتن في لغة قريش ! بينما نلاحظ بالفحص الدقيق أن مسنون لا علاقة له باللفظ (منتن) مطلقاً . لان المسنون اسم مفعول من سنَّ يسنّ فهو مسنون ـ ومعنى الفعل : وضع الشيء في شرعة ومنهاج ـ يقال سن فلاناً سنة شرّع شرعاً ونهج منهاجاً ـ أنظر المعاجم .

والفعل القريب من (منتن) هو سَنِه : تغيّر طعمه ولونه أو تغير حاله ، يقال سَنِه الطعام إذا تغيّر وتعفن .

واستعمل الأخير في القرآن في قوله تعالى :

[وانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنّه] البقرة / 259

بينما استعمل مسنون مكرراً لوصف المادة الأولية التي خلق منها الإنسان :

[ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون] 15 / 26

واذن فمادة الخلق الأولى كانت (مسنونة) ـ موضوعة في شرعة ومنهاج وليست متعفنة أو منتنة .

لقد وجدت القصدية أن هناك تغييراً مماثلاً للاعتباط في لفظي (صلصال) و (حمأ) مما يستلزم الاعتقاد لحد اليقين أن هناك (قصدية في هذا العمل) غايتها إخفاء المعلومات عن قصة الخلق وتحويل وجهتها ، لتأكيد صاحب الرسالة (ص) على أهمية الموضوع في مواقف عديدة .

لقد ثبت في جميع التفاسير أن المسنون هو المنتن في وقت ذكرت فيه المعاجم اللفظ (سنّ) في باب مختلف ومعنى مختلف عن اللفظ (سَنِه) القريب من المنتن .

يكفي أن نخبرك الآن أن قصة خلق آدم (υ) هي من الأهمية بمكان بحيث أن مثلَ الأمام علي (υ) يرى أن :

[الناس لو عرفوا كيف خلق آدم لما اختلف رجلان]

ولم نفهم مغزى ما فعله الاعتباط وأهميته الاّ بعد إن اكتشفنا العلاقات اللفظية المحكمة بين هذه القصة وجميع أركان الدين في النظام القرآني والتي ربما تأتيك مفصلة في كتابٍ لاحقٍ بإذن الله تعالى .



تطوّر الدلالـة

قد تعني مفردة (تطوّر) في ذهن السامع نوعاً من التغيّر الإيجابي أو الترقي ، واستعملت المفردة لوصف التغير في اللغة الذي يؤدي الى تحولها بنسبة معينة أو تحولها التام الى لغة مغايرة للأصل على سبيل الفرض ـ وهكذا استعملت مفردة (التطور) في كتابات علماء اللغة المعاصرين في الغرب وانتقلت الى المشرق . وقد تمّ نقد قدامى العرب على إهمالهم التطور الحتمي الذي يحصل في هيكل اللغة بسبب التغيّر في دلالة الألفاظ .

ومن جهة أخرى أثنوا على قدامى العرب لتأكيدهم على ما يجوز في اللغة وما لا يجوز وعدّوا ذلك واجباً نافعاً[1].

وأول شيء نلاحظه هنا هو التناقض أو التضاد بين هذين الهدفين ـ إذ من المعلوم أن ما يمكننا أن نعدّه (غير جائز) ـ هو بداية الاستعمال الذي يقوم بنقل الدلالة ، أي أنه بداية التطور فإذا آمن المرء بالتطور فعليه أن يتوقف عن الحكم فيما يجوُز وما لا يجوز ، وإن آمن بضرورة تحديد الاستعمال فعليه أن يتوقّف عن الإيمان بالتطور بهذا المعنى في الأقل .

وهذه المشكلة الدلالية لا زالت غير مكتشفة عند علماء الاعتباط

---

1 التطور النحوي للغة العربية / برجستر اسر / 127 .

الغربيين وتابعهم على هذا الخلط بين الأمرين علماء اللغة في العالم وفي العالم العربي . فجمعوا بين هذين الهدفين المتضادين في وقت واحد ذاهلين عن تعارضهما حتى أثبت (برجستر اسر) الأمرين في موضعٍ واحدٍ .

وبصدد هذه المشكلة التي يثيرها الحل القصدي تبرز إشكالات عديدة أخرى لا يمكن للاعتباطية تفسيرها ناهيك عن حلّها ولا تجد لها تفسيراً وحلاً مرضياً الاّ في المشروع القصدي للغة .

فمن تلك الإشكالات :

ما ذكرناه في كتاب اللغة الموحدة وهو أن الاعتباط لا يملك المبرّر الكافي لتأسيس علمٍ للغة فضلاً عن مبررٍ آخر لمراقبةِ الاستعمال ما دام يؤمن بالتغيّر (التطور) الذاتي للغة كما وضعه دي سوسير وسار الجميع من بعده على تلك الفكرة وهي [أن الدلالة جزافية بَيد أن تغيرها ليس جزافياً] كما في هذا النص :

(وهذا التطور لا يحدث اتفاقاً ولا يتم بطريقة عشوائية فمن وجهة نظر علم اللغة الحديث أن التطور ينجم عن عوامل كامنة في كلّ لغة ما تزال بها حتى تخرج بها من حال الى حال)[1].

وقد ذكر شيخ الاعتباط (دي سوسير) أنه ليس ثمة من قوة قادرة على تحويل الدلالة أو إلغاء الدلالة ما لم يحدث ذلك بصورة تلقائية من داخل الجماعة التي تستعمل تلك الدلالة .

---

1 لحن العامة والتطور اللغوي / 33 @ التطور اللغوي التاريخي / 41.

وقد أشكلنا على ذلك بالسؤال : ما فائدة علم اللغة إذن ؟ وما معنى ثناؤهم على الذين وضعوا فكرة ما يجوز وما لا يجوز أو قل ولا تقل ؟ وبعبارة أخرى كيف تجتمع فكرة التطور مع فكرة التصحيح إذا كان التصحيح محالاً في ذاته ؟ إذ لا واجب لعلم اللغة سوى التصحيح في نهاية المطاف .

قد تجيب الاعتباطية على ذلك بالقول :

إن الفائدة في ذلك هو المعرفة المجردة . معترفة بأن الذين امتدحوا التصحيح كانوا واهمين وأنهم أقلية في علماء الاعتباط مثلاً ؟!! .

ولكن هذه الإجابة تتضمن أمراً آخر يتّسم باللامنطقية فنحن ننكر كما ينكر جميع العقلاء وجود معرفة في موضوع لا أثر لها بالمرة على ذلك الموضوع ـ وهذا لا يحدث عادة الاّ إذا كانت تلك المعرفة وهماً أي أنها في الواقع ليست معرفة .

وقد تجيب على ذلك بالقول :

أن التغيّر والتطور يطرأ على الدلالة الخاصة باللفظ وعلم اللغة يلاحظ التركيب لا الدلالة وحدها وبذلك يمكنه تصحيح التراكيب بما يتفق والدلالة المتطورة .

ولكن هذه الإجابة متناقضة في داخلها ومخالفة لما عليه الاعتباطية من أفكار حول الدلالة وعلاقتها بدلالة التركيب كله .. فليس هناك فصل بين تغيّر دلالة اللفظ والتغيرات المماثلة في

التركيب بل العكس تماماً .. (فإعادة التوازن) ـ الذي وضعه دي سوسر والذي مثل له بالنظام الشمسي الذي يعيد توازنه كلما حدث حادث يغيّر من أوضاع أفراد المجموعة ـ يمثل جوهر النظرية الاعتباطية في تطور اللغة ـ لأن اللغة نظام وهو يشتمل على المركبات فقط دون الألفاظ فلا يحدث أي تغيّر في الدلالة ما لم يحدث فوراً تعديل في التركيب والمركبات .

إذن فالإجابة وإن توقّعتَ ظهورها على لسان أحد علماء الاعتباط فهي واقعة ضمن طرقهم الملتوية للإجابة على الإشكالات والتي تميّزت بها الاعتباطية في جميع إجاباتها قديمها وحديثها والتي تهدم فيها ما وضعته من أسس ومبادئ .

معلوم أن الحل القصدي يؤمن بالتغير ويؤمن بضرورة علم اللغة والمراقبة والتصحيح ولكنه يجمع بين الأمرين بطريقته الخاصة التي تنسجم مع مبادئه وتقوم بتقوية عناصر منهجه بخلاف ما يفعله الاعتباط . وخلاصة الحل القصدي لهذا الإشكال أوضحه فيما يلي :

أ . إن الحل القصدي يلاحظ التغيّر لا باعتباره واقعة لا مفر منها وإنما باعتباره ظاهرة اجتماعية فعلاً . ولكنه يلاحظ أيضاً أن هذا التغير ليس بالضرورة أن يكون تطوراً بل قد يكون تقهقراً للغة ، وقد يبقى بنسبة مقاربة للأصل . فهو لا يختلف مطلقاً من هذه الناحية عن الإنسان نفسه فالجيل اللاحق أما أكثر وعياً وتطوراً من الجيل السابق وأما أقل تطوراً أو هو متطور في جهة ومتقهقر في

جهة أخرى . وبصفة عامة فكل الكائنات تتغير أفرادها جميعاً من حقبة الى أخرى وما يصدق على تلك الكائنات في التغير يصدق على اللغة . وإذن فهناك تغير في اللغة وواجب علم اللغة هو رسم الخط البياني لهذا التغير لملاحظة اتجاه التغير ورصده ومن خلاله يتم تأشير مستوى تدني أو تنامي الوعي اللغوي وبالتالي المعرفي العام للمجموعة اللغوية – و بهذا يربط الحل القصدي المعرفة و التطور العام بالمعرفة اللغوية وتطورها سلباً وإيجاباً ويعتبرهما دالتين متبادلتين في تأثر إحداهما بالأخرى . فهو يرفض أن يكون التغير واقعاً لا مفر منه ويرفض كذلك أن يكون تلقائياً بالمعنى السلبي التام ويرفض ثالثاً عدم إمكانية التأثير في الاستعمال وبذلك يعطي لنفسه الحق في تأسيس علم اللغة خلافاً للاعتباط ويجعل لهذا العلم مغزىً وهدفاً يسعى إليه .

ب . أما كيف يتمكن الحل القصدي من ذلك ولماذا يمتلك وحده حق تأسيس علم اللغة فالأمر أوضح من أيِّ واضح :

(إن قصدية الإشارة اللغوية في الحل القصدي هي أساس ذلك الحق ومصدره)

فأنك إذا قلت : أن اللفظ لا يمتلك أيّة دلالة مسبقة وإنما هو اتفاق وتؤكد مرة أخرى أن هذا الاتفاق اعتباطي الصورة وأن الإنكليز اتفقوا جزافاً على مثل لفظ (sister) والعرب اتفقوا على لفظ (

أخت) وانه ليس من علاقة بين اللفظين ولا دلالة فيهما على الأخت الفعلية ـ فليس من حقك بعد ذلك الاعتراض على أي تغير يجري جزافاً في هذين اللفظين أو عند ظهور لفظين آخرين يحلان محلهما لأن تلك التغيرات واقعة في القاعدة الاعتباطية للاستعمال التي آمنت بها.

ولا تمتلك حق التصحيح والمراقبة الاّ إذا اعتقدت بوجود علاقة فعلية بين اللفظ والفكرة بحيث أن اللفظ يمتلك دلالة مسبقة على كلّ استعمال . ففي هذه الحالة تستطيع البتّ في صحة أو خطأ الاستعمال الدلالي مثلما يمكنك مراقبة وتصحيح التراكيب المتنوعة التي تتضمن تلك الدلالة .

ومعنى ذلك أن النحو والصرف والبلاغة (وليس المعاني وحدها) في الاعتباطية لا تتجاوز كونها وصفاً للكلام كما هو ولن يكون بمقدورها النفاذ الى جوهر علم اللغة لتفسيرها فضلاً عن مراقبتها وتصحيح استعمالاتها .

هذا يعنى أن القصدية ترى أن ما فعله السلف من التصحيح وتحديد ما يجوز وما لا يجوز فضلاً عن كونه نقيض الاعتباطية فهو قائم على فهم الدلالة فهماً اعتباطياً . فكان هذا التحديد هو ما يخص حقبة زمنية معينة وملاحظة استعمالاتها فمن الطبيعي بل والحتمي أن لا يعتني بتطور اللغة ، بل لا يعتني بالتغيرات العامة ، بل هو في طبيعته وصورته نقدٌ جزافيٌّ لا يقوم على أية قاعدة ثابتة .

إن هذا الأمر هو الوحيد الذي يفسر لنا الاختلاف النحوي والصرفي والبلاغي وظهور الأوجه العديدة لإعراب الجملة . وذلك لانعكاس الأمر كله خلافاً لأسس العلم الحقيقي فالمعنى الذهني للمتلقي ينعكس على رأيه في تركيب الجملة وإعرابها ـ بينما واجب الإعراب تحديد مواضع ومحال الألفاظ بما يؤدي الى تحديد المعنى العام للجملة . ويفسّر لنا كذلك جميع الإشكالات الواردة في الصرف والنحو والبلاغة وحالة التخبط المستديمة فيها كما يفسر لنا سبباً من أسباب تجاوز النصوص وعدم احترامها على أيدي الاعتباطيين حيث أسقطوا عليها معانيهم الذهنية والاصطلاحية حذفاً وتقديراً وتقديماً وتأخيراً .

ج . إن الحل القصدي يمتلك الدلالة المسبقة لكل لفظ في أيّة لغة في العالم من خلال تحديده لمعاني الأصوات وبالتالي فكلّ تعاقب صوتي هو كائن مستقل قائم بذاته إذ لا يشبهه أي تسلسل آخر للأصل ولا يحل محله أي عضو آخر وهو بمجموعه يمثل حركة مجسّدة ذات صورة حركية .

وتبرز من ذلك نتائج عديدة أهمها هنا :

الأولى : إن كلّ استعمال أما يكون جزءاً من تلك الحركة العامة أو خارجها . فإن كان خارجها فالمتكلم واهمٌ ، إذ هو يريد حركة لفظ

آخر غير هذا اللفظ ـ ومن هنا يمتلك الحل القصدي أحقيَّة التصحيح . وإما إذا كان ضمن تلك الحركة فهو استعمال حقيقي سواء كان يحاكي الحركة تشبيهاً أو تمثيلاً أو في تسلسل الأصوات أو في نتائجها فليس في الحل القصدي أي صورة من صور المجاز الذي تذكره الاعتباطية .

الثانية : إن الحركات (أو العلامات) ـ الفتحة والضمة والكسرة ـ هي صور وأجزاء من أحرف العلة تفعل فعل تلك الأحرف في توجيه الحركة فكل لفظين تشابها في التعاقب واختلفا في العلامات فالحركة العامة واحدة ولكن النتائج المتحصلة من تلك الحركة وأهدافها وغاياتها مختلفة بمعنى آخر أن هذه العلامات تتحكم في (زمان ومكان) الحركة العامة .

وبناءاً على ذلك يرفض الحل القصدي رفضاً قاطعاً وجود (مثلث) مختلف العلامات متفق المعنى مثل : (الجَذوة ، الجِذوة ، الجُذوة) ـ بالفتح والكسر والضم على الترتيب[1].

حيث زعمت الاعتباطية في عشرات من تلك الألفاظ اتفاق المعنى فيها . فالحل القصدي لا يؤمن الاّ بالمثلث المختلف المعاني وهو قادر على تحديد تلك المعاني المختلفة على ما حدّده من قيمة مسبقة للأصوات والعلامات .

---

1 المثلث / ابن السيّد البطليوسي . 393 .

الثالثة : إن أكثر ما تذكره الاعتباطية من أمثلة على تطور الدلالة كان تغيّراً واقعاً ضمن الحركة العامة للتعاقبات وليس خروجاً عليها . وقد ذكرت بهذا الصدد حقيقتين لمستهما من سلوك الاعتباطية : أما الأولى فهي أن الحس اللغوي عند العُوّام أكثر صواباً ودقة من قوانين الاعتباط ـ لأن الاعتباط يفسر الأمر بالجزافية بينما الحس اللغوي متمسك بما يشعر أنه قيمة ذاتية في التعاقب . وامّا الحقيقة الثانية فهي أن الاعتباط يتوهم مرتين ، مرة حينما يتصور المعنى الذهني المتبادر إليه من استعمال واحد أنه هو الأصل في دلالة اللفظ ومرة أخرى حينما لا يتحرّى بصورة جديّة عن الاستعمالات المتنوعة للتعاقب تاريخياً .

مثال ذلك زعمه أن (hard) كانت تستعمل لما هو صلب من المادة كالحجر والجوز ثم استعمل لما هو صلب معنوياً[1]. لكن الأصل في (الهاء) فيه هو (الحاء) ومصدره الأول التعاقب العربي (حرد) الذي يعني الخشونة والصلابة في كلّ شيء ـ فحركة التعاقب الداخلية تحدّد الاستعمال وفي هذا التعاقب لا تحديد بالماديات فقط ويكمن الوهم في عدم تقصّي الاستعمالات القديمة والاعتماد على الآثار المادية ومخلفات الأقوام التي ورد فيها استعمال جزئي وهو ما يخصّ الحجر والجوز .

1 الترادف في اللغة / حاكم مالك . 23.

و مثال آخر من اعتباط العرب :

قالوا أن (المَلَّة) بفتح الميم في الأصل هي الرماد الحار ثم قالوا : (أكلنا ملّة) ويعنون به نوع من الخبز يوضع على النار لا في التنور .

أقول هذا وهم عجيب فالناس في قرانا لا زالوا يقولون : (أكلنا خبز ملّة) ولا يقولون : (أكلنا ملة) .

ولا أريد أن أدّعي أن القائل كاذب لأنه إن صح فلا نقل للدلالة وإنما هو اختصارٌ سَّيءٌ للكلام فان كنت تشكّ في ذلك فاذهب الى الشيوخ في العراق وحادثهم عن خبز الملّة فان رأيتهم يقولون نأكل مَلَّة بغير ما ذكر لمفردة الخبز فإنّا نبرأ من كتبنا كلها .

وهذا مثال آخر : زعم أن قولهم (هذا يوم شاتٍ) هو للدلالة على أنه مطير فتنقل دلالة أحد اللفظين الى الآخر للعلاقة بينهما . وهذه أكذوبة فإننا لا زلنا نستعمل هذه الجملة كلما حل الشتاء فإذا حدث برد مفاجئ وريح بعد دفئ قلنا هذا يوم شات أو هذا من أيام الشتاء ولا نريد به المطير بل نريد به يوماً من أيام الشتاء في مطره وبرده وهبوط شمسه سواء بسواء . بل سمعنا أحدهم يقول لنا : أنظر هذا اليوم كأنه من أيام الشتاء وكان صحواً دافئاً قبل الموسم فانتبهنا لذلك ونظرنا فإذا هو يريد به هبوط الشمس وطول الظل وكان الشتاء بمطره وبرده قد تأخر فلما تذكرنا أنه أول شهر من الشتاء فعلا قلنا له : لقد صدقت ! وذلك لأن الصورة صورة شتاء .

وهذا مثال آخر : زعم صاحب الأضداد أن لفظ الدنيا أصله الحياة الدنيا وعدّه صاحب الترادف من أسباب ظهور الترادف وهو حذف المضاف فإن صح فهو اختصار لا نقل للدلالة وكيف يصح وقد أثبتنا في أحد الأبحاث أن القرآن استعمل الدنيا والحياة الدنيا بنظام صارم وفرّق بينهما تفريقاً بيّناً ؟ ووجدنا أمراً عظيماً في هذا التفريق يأتيك في موضعهِ أن شاء الله .

الرابعة : ومن نتائج ذلك أن فهم الأصول اللغوية سوف يتغيّر في الحل القصدي فالحركة العامة للأصوات واحدة وعند محاولة فهم لفظ مثل (maker) وما يقابله في العربية فليس المقابل هو (صانع) بل الأقرب في أداء ذلك التعاقب بين الميم والكاف والراء وسوف تجده في العربية في (مكر) أو (ماكر) وهو الذي يجد لكل أمراً مخرجاً ـ لان المكر ليس صفة ذميمة بل براعة وإتقان وسعة معرفة سلباً وإيجاباً سواء بسواء لقوله تعالى : (والله خير الماكرين) ـ وإن كان قد تحدد استعمالهُ عند العرب بأهل المخادعة فهنا يبرز دور علم اللغة في تصحيح وتوضيح الاستعمال تعميماً أو تقييداً أو حسب التعاقب .

فكذلك يختلف الأمر عند ترجمة المفردات من نظام الى آخر إذ يُوجب الحل القصدي البحث عن تسلسل الأصوات ذاته في اللغة الاخرى فلا يصح ترجمة (نجيب) من العربية الى (noble)

الإنجليزية والفرنسية بل يصح ترجمة (نبيل) إليها وذلك بالمحافظة على تعاقب الأصوات الأساسية من غير أحرف علة في الأقل أي مجيء الباء بعد النون ومجيء اللام بعد الباء بهذا الترتيب ذاته .

الخامسة : يتوجب في الحل القصدي ملاحظة التغيّرات من لغة الى أخرى وضبطها وتفسيرها ـ فقد تستعمل أمم مختلفة نفس التعاقب الصوتي بتمثلات مختلفة لحركته فيتوهم البعض أنها مفردات مختلفة كما يتوجب ملاحظة الانحراف البياني في الاستعمال مثال ذلك :

أننا إذا أخذنا أي تعاقب مثل (ر ـ د) فيمكن إدخال أكثر من حركة بينهما مثل راد ، رود ، رَيد ، رِيد (بياء مخففة على زنة يقرأ في الإنجليزية) .

فالمعجم المسمى مجمع اللغات اثبت لـ (راد) العربية معنىً هو□□□□□□□□□□□□□□في الفرنسية ومثل له بارتياد القمر .

ولكن يتوجب التفتيش عن هذا التعاقب بعينه في الفرنسية والإنجليزية فنحن نلاحظ في مثل : □□□□□□ في الفرنسية وقد أعطاه معنى □□□□□ و□□□□□□□ في الفرنسية ولكننا نلاحظ أنه أعطاه معنى

□□□□□□□□□□□ وكذلك □□□□□□□□□ في الإنجليزية ميناء أو مرفأ .

أما التعاقب المشابه في الإنجليزية فهو □□□□□□□□□ وقد أعطاه معنى (□□□□□) في الفرنسية ومرادف هو (□□□□□□□□□) والمعنى هو إغارة أو غارة .

ولكنه أعطى للباب □□□□ في الإنجليزية معنى □□□□□ في الفرنسية .

ويدخل الإشكال هنا في نفس سطورنا حينما نريد توضيح الأمر في اللغة العربية لأننا بازاء اعتباط يجعل تعاقب الأصوات مقلوباً ويؤدي بالنهاية الى نفس الدلالة وهو ظاهر في تقدم الدال على الراء في □□□□□□ حيث ساوى اللفظ الذي انعكس فيه التسلسل وتقدم الراء على الدال في □□□□□□ من خلال مرادف لكليهما هو □□□□□ .

أن سبب ذلك هو حدوث (إزاحة) تدريجية لإستعمال اللفظ على المحور والذي أوضحته بأمثلة في كتاب اللغة الموحدة ـ وهو نوع من التسامح الشديد في استعمال المرادفات والذي هو نوع من الاعتباط شارك فيه علماء اللغة وطرائق الترجمة .

لا نرى في الحل القصدي أن اللغة نظام لا سيطرة عليه مطلقاً مثل ما تراه الاعتباطية في موضوع (تغيّر اللغة) الذي ابتدعه دي سوسر فنحن نرى العكس من ذلك وهو أن التغيّر في النظام اللغوي

هو نتاج صراع بين القصدية والاعتباط وبين العلم والجهل فالصراع بين أول طرفين ينتج عنه تغيّر نوعي وبين الطرفين الآخرين ينتج عنه تغيّر كمي فالاعتباط له أثر سيء في التغيّر النوعي بينما لا نجد الا الأثر الحسن نوعاً وكماً للقصدية .

فالاعتباط باعتباره أهم مشتغل في علم اللغة والأدب حافظ على اللغة من الناحية الكمية فقط بوجه الجهل الذي لا يحتاج الاّ الى العدد الأدنى من الألفاظ ولكنه أساء الى نظام اللغة من جهة النوع باستعماله الترادف بطريقة تعسفية واعتباطية كان من نتائجها على منهجنا جميع الخلافات الفكرية وضياع الحقائق بل وخلق الفئات المتنافرة ومن ثم الحروب الفعلية . فنحن لا نفصل مطلقاً بين الوجوه المتعددة للاعتباط ونعتبره منهجاً واحداً يعمل في كافة النشاطات الاجتماعية والاعتباط اللغوي هو أحد أسلحته الفتاكة .

إن اكتشاف الحركة العامة للأصوات وقيمتها المسبقة أدى الى تأكيد وتوحيد القيمة المسبقة لكل تعاقب وبالتالي فقد سقط الترادف والمجاز تلقائياً . واذن فيتوجب الآن التمييز بين الاستعمال القصدي للتعاقب والاستعمال الاعتباطي . ومع ذلك فأننا سنناقش موضوع الترادف في البحث اللاحق لنبرهن أن هذا الموضوع ساقط عن الاعتبار قبل كشف أية قيمة مسبقة للتعاقبات .

المبحث الثاني والعشرون

إبطال الترادف

لاحظت في بحث سابق كيف أدت المساواة بين لفظ (مسنون) و (منتن) الى تشويه قِصة خلق الإنسان في القرآن بحيث أصبحت تشبه الأساطير وذلك في قائمة ألفاظ حِمّير ومرادفاتها من لغة قريش . ومثل هذا التخريب تجده في كلّ آية قرآنية وكل مقطع من آية فليس بأيدينا اليوم أي تفسير منهجي للقرآن سوى التفسير الاعتباطي .

ولا أريد الخوض في مجادلاتهم عن الترادف وحقيقته فقد تكفل كتاب "اللغة الموحدة" بنسف موضوع الترادف من أصله بكشفه عن قيمة الأصوات . أريد فقط أن أُبين وكما جرت العادة في هذا المنهج بأن الاعتباط غيرُ معذورٍ في إيمانه بالترادف ولو كانت القيمة السابقة للأصوات خافية لديه لأن أبحاثه عن الترادف ومسوغاته كانت متناقضة في ذاتها .

ويكفي لفهم هذه النقطة بصورة عامة أمرٌ واحدٌ وهو أن مبررات الترادف هي عينها مبررات اعتباطية الإشارة اللغوية وإذن فسقوط هذه عن الاعتبار يعني سقوط مبررات الترادف .

وأما على التفصيل فقد ادّعت الاعتباطية أن أدلة المنكرين للترادف تقوم على (التوقيف) الذي يراد به وقف اللفظ على معنى محدد وبالتالي فلا ألفاظ متعددة تشير الى ذات المعنى ولا لفظ واحد يشير إلى معاني متعددة لأن ذلك بخلاف الحكمة من الوضع فكل لفظ

موقوف على معنى واحد .

وهذا كما ترى هو نفس فكرتنا القصدية القائلة بوجود دلالة واحدة لكل لفظ سوى أننا اكتشفنا أن اللفظ والدلالة شيء واحد لوجود القيمة الكامنة في الأصوات وتعاقباتها وهو الذي جعل الفكر الاعتباطي يسقط دفعة واحدة بكامله .

أقول : زعم الاعتباط أن هذا الدليل لا يقوم على أساس متين بدعوى أن أصل اللغة لا زال موضع خلاف بين العلماء ، وثانياً لأن الترادف لا يرجع الى أصل اللغة وإنما المقصود به بعد ما تجاوزت اللغة ذلك العهد وتطورت وتوسعت فصار الترادف ظاهرة لغوية قائمة .

وقد ظهر الردّان سوية في النص التالي :

(وأما قول هؤلاء بدفع جواز الترادف وإنكاره وذلك باعتبار أن اللغة توقيف وأن واضعها عز وجل حكيم عليم لا يمكن أن يضع أكثر من لفظ على معنى واحد وهو أمر تجلّ عنه اللغة فإن في أصل اللغة نظريات عدّة لا يمكن القطع بأحدها وما تزال موضع خلاف بين العلماء ومثار قول كثير . فابن جنّي مثلاً حين عرض الأقوال بشأنها تردد فيها ولم يقطع بشيء .

أما المحققون من المحدثين فيستبعدون هذه المسألة من دائرة البحث اللغوي ويرون أن لا جدوى من البحث فيها لعدم توفّر الأدلة للبت فيها ولاتصالها بالتاريخ البدائي للبشرية . ونحن لا ننظر الى

الترادف تبعا لأصل اللغة ونشأتها وإنما بعد أن تجاوزت طور نشأتها وتعَهَّدها الاستعمال بالتوسّع والتطوّر وصارت ظاهرة اجتماعية متطورة ..)[1].

ويشمل ردنا القصدي على هذا النص على تنبيه القارئ الكريم أن هذا النص هو نص اعتباطي في منطقه وأغراضه . فالاعتباطية وكما أسلفت وكررت مراراً تخلط الأشياء ببعضها وميزتها الأساسية أنها بلا منطق ولا أهداف .

لأننا نقول أن علم اللغة هو في الأساس للبحث عن الدلالة وأصل اللغة ودلالتها الأصلية هي موضوع علم اللغة فكيف نستمر في دراسة اللغة ونتجنب في عين الوقت هذه الدلالة بحجة أن هناك نظريات غير مقطوع بها .. فتلك النظريات إنما ظهرت كنتيجة للبحث عن الدلالة وأقل ما يمكن أن يقال منطقياً هو استمرار المناقشة عن الأصل ليجد الاعتباط به مسوغاً لاستمراره بالحديث عن اللغة ـ أما أن يريد الاستحواذ على الموضوع برمته وقطع المناقشة والبت بموضوع الدلالة من حيث لا يدري ما هي الدلالة فذلك هو استبداد الاعتباطية واستكبارها الذي عُرفت به منذ القدم.

لقد ادّعى النص أن (ابن جنّي) وابن درستويه والعسكري وابن فارس كانوا من القائلين بالتوقيف أو كانوا ممن لم يقطع بشيء في جواز الترادف وعدمه فالاعتباط يستعمل سكوتهم للبرهنة على جواز

---

1 الترادف في اللغة . حاكم مالك / 206 .

الترادف ـ بينما سكوتهم لا يعني سوى استمرار الحوار بشأن الأصل وذلك إذا غضضنا الطرف عن (ميلهم) الى التوقيف أي الى القصدية في اللغة .

فالاعتباط لا يكتفي بأفراده الاعتباطيين على كثرتهم وإنما يحاول استعمال مقولات القصديين لصالحه مثل أي جبار في الأرض يدّعي أن الذين يعارضونه على قلّتهم إنما يؤيدونه من وجه آخر .

وأما الادِّعاء الآخر فهو اعتباطي أيضاً نصاً وروحاً لأنه يزعم أن الترادف المقصود هو بعدما توسعت اللغة وتطورت فكأنه يقول أن اعتباطية الإشارة أصبحت واقعا مفروغاً منه ، فحتى لو ثبت رأي المانعين من الترادف على أصل اللغة فعليهم أن يتنكروا لهذه الحقيقة ويكونوا اعتباطيين لضياع هذا الأصل وغياب القصدية فيه !

والحجة في ذلك هو (عدم توفر الأدلة للبت في أصل اللغة لاتصالها بالتاريخ البدائي القديم) .

ترى ما الفائدة من ذكر هذه الحجة والنص يرفض الإذعان لأصل اللغة حتى لو ثبت فيها عدم جواز الترادف ؟

كما تلاحظ فأني أقوم بتفكيك عبارات (اللغو الاعتباطي) لأُبيِّن لك نموذجاً من نماذج نصوصه المعاصرة ولترى بعينك الاعتباط في المنطق العام لا في الإشارة اللغوية وحدها ـ لأن اعتباطية الإشارة يقود الى اعتباط فكري عام لا محالة ـ فكل صفحة من الكتب المعاصرة والقديمة للاعتباط تتصف بهذه الصفة المشتركة .

ومن جهة أخرى أهمل الاعتباط النظر في تاريخ النظام الكتابي وتطور الكتابة وتأثرها في ترسيخ الترادف خلافاً للأصل .

فالاعتباط يتغاضى عن الأبحاث الآثارية والحقائق العلمية لأنه لا يجد فيها بغيته ـ فهو يدعي زوراً أن ذلك التاريخ البعيد لا يعطي أية معلومات عن أصل اللغة .

فهذا (جورج كونتينو) ـ الآثاري الفرنسي ـ في كتابه (الحياة اليومية لبلاد بابل وآشور) ـ يخصص موضوعاً لتطور الكتابة من حالتها المصورة الى المقطعية ويظهر فيها وبصورة جلية الأثر السيّئ الذي تركته الكتابة على الدلالة ـ بل يظهر منه أن الترادف حدث بسبب مشكلة العلامات الكتابية . قال :

(لاقى هذا التبديل عوناً كبيراً من التغيير الأساسي في الكتابة وكما قلنا فان العلامة كانت تمثل في الأصل شيئاً واحداً ولم تكن هناك طريقة للتعبير عن الأفعال والصفات والضمائر وتصريفات الأسماء كما لم تكن هناك إمكانية لإنجاز مثل هذه الأمور دون وجود نوع من الاتفاق العام بين <u>الكتبة الذين كان بإمكانهم إضافة معاني ثانوية الى العلامات</u> .

فمثلاً صورة الحصان كانت تقرأ ـ حصان ـ فإن الصورة إياها يمكن أن تعطي معنى ـ السرعة أو الحركة أو المسافة التي يشملها السفر[1].

---

1 الحياة اليومية لبلاد بابل وآشور / جورج كونتينو ـ 310 .

لم يكن هذا العالم الآثاري يقصد تفسير الترادف مطلقاً وإنما جاء هذا النص عرضاً خلال بحثه عن تطور الكتابة ومشاكلها ولكنه كما ترى مخالف لاعتباطية دي سوسر وأتباعه . فالعلامة كانت تشير الى شيء واحد في الأصل في نظام الكتابة كما يقول النص وهذا غير ممكن أبداً الاّ إذا كانت العلامة تشير الى ذلك الشيء عينه في الواقع . ولو كانت هناك مترادفات في الأصل لظهرت المشكلة منذ البدء إنما ظهر الترادف لأول مرة ليحل مشكلة الإشارة الى الأفعال وبقية التصاريف ومعلوم أن ذلك سينعكس بالتدريج على الدلالة حينما تحولت الكتابة الى صورتها المقطعية ومن ثم الى المسمارية وبخاصة وهو يعتبر (الكتّاب) نخبة المجتمع القديم بحيث أن (آشور بانيبال) . في إحدى سجلاته الافتخارية يفتخر أنه يتقن الكتابة اتقاناً تاماً[1].

لقد عثرنا على نصوص (كونتينو) هذه بعدما أكدنا في اللغة الموحّدة موضوع العلاقة بين تعدد المعاني للمفردة وتعدد المفردات للمعنى الواحد واعتبرنا الظاهرتين من منشأ واحدٍ وتشكّلان مشكلةً واحدةً في الأصل وأنهما من المقبول بل الواجب اعتبارهما مشكلة واحدة حدثت بسبب أنظمة كتابية معقدة خلال حقب التاريخ أو لجهل وضياع الدلالة من خلال تفرق واجتماع الأقوام وخلال الترجمة . وها نحن اليوم نعثر على نص آخر قريب لكونتينو يؤكد الظاهرتين

1 الحياة اليومية لبلاد بابل وآشور / جورج كونتينو . 300 .

حيث قال :

(ونتيجة لذلك فان علامة أو رمز مفرد يمكن أن يكون لها أو له في هذه المرحلة عدة معاني . وعلى نقيض هذا نجد أن معنى واحد يمكن أن يكون له عدد من العلامات . وهكذا أصبحت المجموعة بأكملها من اختصاص الخبراء وتحولت الى مهارة علمية راقية وشديدة التعقيد الى درجة أن الرجل العادي لا يمكن أن يدركها)[1].

أقول إن هذا الحال هو حال اللغة اليوم ـ ولكن أليس من الغريب أن يكون هذا هو حال اللغة اليوم ـ لا الكتابة ـ مع أن الكتابة أصبحت ميسورة للجميع بفضل التحول الى رموز للأصوات نفسها (الحروف) بدلاً من الألفاظ ؟

فبماذا تجيب الاعتباطية على مشكلة الانفصال بين الجماعة وإدراك اللغة وبقاء علم اللغة موضوعاً خاصاً ـ ومع ذلك يختلف حوله وفيه المختصون اختلافاً شديداً ؟

ذلك لأن غياب الدلالة القصدية للإشارة قد استمر الى اليوم ولم يتمكن الرمز الكتابي الجديد من إنقاذ الدلالة ولكنه تمكن فقط من تثبيت الاعتباط في الاستعمال إلى حدوده التي بلغها ـ أما الترادف فهو اعتباط تفسيري لا لغوي فالناس يدركون جيداً الفرق بين المترادفات والتي يدّعي الاعتباط تساويها في الدلالة .

إشكالات الاعتباط حول إنكار الترادف :

---

1 نفس المصدر / 311 .

ومن الاشياء التي آثارها الاعتباط واعتبرها حجة على وقوع الترادف نلاحظ ما يلي :

1. إن حجة المنكرين للترادف القائمة على العقل والحكمة (نرى فيها نظرة منطقية محضة وحجة عقلية بحتة مبعثها القول بالتوقيف . والأخذ بالمنطق العقلي والحكمة في النظر الى الظواهر اللغوية فيه إجحاف وبعد عن طبيعة اللغة ... فاللغة في كثير من جوانبها لها منطقها الخاص الذي يبدو في اكثر الأحيان على جانب كبير من الغرابة)[1].

لقد بلغت الجرأة بالاعتباط أن يجعل (الاعتباط) أمراً منطقياً وأن المنطق والحكمة إجحاف بحق اللغة وبعد عن طبيعتها !

ولك أن تسأل إذا كان الأمر كذلك فما هو الضابط لعلم اللغة وكيف يمكن للاعتباط نفسه إثبات شيء ما دامت اللغة لا تمت بطبيعتها الى أي منطق ؟

بل ما هو المبرر إذن لضبط حركةٍ لا تنضبط ؟ وما هو المبرر لتعقّل ما لا يعقل ؟ وما هو المبرر لتقعيد ما لا تضبطه قاعدة ؟ .

إنه هنا ينقل عبارات دي سوسر القائلة أن (اللغة نظام لامنطقي) وقد ذكرنا أكثر من مرة أن العبارة نفسها "لامنطقية" لأنها تجمع بين مفردتي (نظام) الذي يعني وجود منطق على نحو ما وبين الوصف (لامنطقي) في حيلة ماكرة مكشوفة لتبرير الاشتغال بعلم

---

1 الترادف / 207 .

اللغة من حيث أن (اللامنطق) الذي يدّعونه في اللغة يوجب عدم الاشتغال بها !! .

فهل تجعل عبارة (منطق يتسم بالغرابة) أو عبارات دي سوسر مثل (وهذا الأمر المتناقض في اللغة) ـ هل تجعل تلك العبارات اللغة منطقية أم أنها وصف للغة ؟

إذا كانوا صادقين في وصف اللغة بهذا الوصف فعليهم التخلّي فوراً عن قول أي شيء في اللغة وترك أي بحث فالقصدية تلزمهم بهذا الاعتراف وتعلن للملأ أن كلّ ما كتبه الاعتباط عن علم اللغة هو محض هراء بإقرار من الاعتباط نفسه ـ لعلهم يريحوا ويستريحوا .

2. قال أيضاً :

(لو كان منطق اللغة كمنطق العقل لوجب الاّ يكون للفظ الواحد سوى معنى واحد)[1].

أقول : هذا هو موضوع البحث هل للفظ الواحد معنى واحد على الأصل أم كثرة ؟ فلا يمكن استعمال (فرض اعتباطي) يقول بتعدد الدلالة برهاناً على لا منطقية اللغة . بل الاعتباط هو اللامنطقي وهو يسمي هذه العملية في جداله (بالمصادرة على المطلوب) أو (الدور) ولكنه يستعملها دوماً خلافاً لأسسه المنطقية .

---

1 الترادف . 207 .

3. وقال أيضاً :

(وإذ ينكر هؤلاء الترادف نجدهم يروون طائفة من الألفاظ المختلفة ويذكرون أنها بمعنى واحد ... وهو يدل على عجزهم عن بيان الفروق ... ثم قال : وفي مسلك هؤلاء تسليم بالواقع اللغوي وهو ما يعزز مذهب القائلين بالترادف الى حدٍّ كبير)[1] .

أقول : قد أوضحت سابقاً مغالطات الاعتباط وخلطه بين موضوع البحث ـ ودلالة المفردة وبين الاستعمال الخارجي على شاهد وحيد أو مبتدع أو مكذوب أو موضوع لإغراض البحث[2].

وأما عدم التفريق فقد أشار الكاتب وغيره الى أنهم اعترفوا بأن الفروق قد تكون مجهولة وهذا مرتبط بالاستعمال . إنما موضوع علم اللغة هو بيان قيمة اللفظ الدلالية ليكون رقيباً على الاستعمال فلماذا أثنى الاعتباط على علماء عرب اهتموا بما يجوز وما لا يجوز إذا كان الاستعمال هو المصدر الوحيد للدلالة ؟ ومن هو الذي يقدر على رد عبارة يقولها أي قائل (ويتعمد) فيها استعمال الدلالة بصورة عشوائية ؟ .إذ كلّ عبارة تقال ستكون من (الاستعمال) ولذلك قلنا مراراً لا يحق للقائل بالترادف أن يزيد شيئاً على هذه العبارة ويتوجب عليه بعدها الصمت مطلقاً ولا يسمح لنفسه في إجراء أي بحث في اللغة ليبقى (منطقياً) بالحد الأدنى .

---

1 الترادف . 209.

2 راجع هذا الخلط في المبحث العاشر من هذا الكتاب.

4. وقال أيضاً : (وتنبه حمزة الأصفهاني الى هذه الحقيقة ووجه قول المنكرين للترادف توجيهاً سديداً حين قال : " وينبغي حمل من منع على منعه في لغة واحدة فأما في لغتين فلا ينكره عاقل ") . ثم قال :

(على أننا لا ننفي الترادف في لهجة واحدة البتة)[1].

أقول يقصد بالترادف من لغتين ـ ترجمة المفردة الى ما يقابلها وقد برهنا في اللغة الموحدة أن لكل تعاقب صوتي قيمته الخاصة به ولذلك فلا يقع الترادف في جميع اللغات في العالم بل هو محال في ذاته أما أن يكون في (اللهجة الواحدة) حسب ما قال الكاتب فقد أعجبه السير في الاعتباط قدماً ففاق الأولين وأراد أن يسبق الآخرين .

1 الترادف . 208 .




القسم الثاني

إبطال بلاغة لجرجاني

مناقشة كتاب

(أسرار البلاغة)



تنبيـــــــــه ..

يتغيّر اسلوب المناقشة هنا عما مرّ سابقاً حيث يتّسم بالقسوة واستعمال مفردات هجومية لسببين الأول : أننا سنبرهن إن شاء الله أن الرجل كانت له غايةٌ من تأليف (دلائل الأعجاز) هي عكس ما في العنوان فهو يستحق في المناقشة من الأساليب أقساها لتنكّره للمسلمات اللغوية والعرفية خدمة لأغراض الاعتباطية وثانياً أنه بدأ بالهجوم على القصدية بعباراتٍ قاسية واستعمل ألفاظاً نابيةً واتهمها بأكثر مما تجده في هذه الصفحات من كلامنا وهو ما ذكرنا بعضه هنا تنبيها للقارئ الى أننا لا نفعل الا ما أُمرنا : [وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به].. / النحل - 126

ولا حول ولا قول الا بالله .



مقدمـــــة

لسنا بحاجة الى التعريف بالجرجاني عبد القاهر الذي أضيف الى اسمه لقب (الإمام) ، فقد اجمع المتأخرون والسابقون ممن جاء بعده ، في شرق الأمة وغربها على أنه إمام هذا الفن ، ورئيسه والمبشِّر به وواضع أسسه وموضّح مسالكه . فليس للبيان من علم يذكرُ قبل الجرجاني وليست البلاغة شيئاً معلوماً قبل أن يوضح الجرجاني مسالكها وطرقها وأنواعها فهو واضع أسس هذا العلم بلا منازع .

وتعدّ كُتبه في هذا الشأن دستور البلاغة الأول الذي أخذ منه كلّ من جاء بعده ، وأصبحت محط أنظار الدارسين لعلوم اللغة والقرآن والتفسير والفقه والأدب والنقد الأدبي وشرّاح دواوين الشعر وغيرهم ممن يتعاطى العلوم الدينية والإنسانية ولا تجد أحداً في هذه الميادين لا يعرف من هو عبد القاهر الجرجاني صاحب (أعظم) كتابين في البلاغة (أسرار البلاغة) و (دلائل الأعجاز) ، ولا فرق في كونهم قدامى أو محدثين ، فقهاء أو مفسرين ، شعراء أو نقاد ، كتّاب أو مثقفين ومن جميع المذاهب والمشارب . فالأزهر والقيروان ومكة والمدينة تدّرس الجرجاني كما تدّرسه النجف

وكربلاء وبغداد وقم ودلهي واستانبول .

ذلك أن الجرجاني خرج من دائرة الصراع المذهبي الضيّق من الباب الخلفي الى دائرة الصراع الأممي محاولاً تأسيس البلاغة وعلم البيان وإظهار كنوز القرآن وأسراره وجمال الأدب عموماً وفق مقاييس ومعايير لغوية وتركيبية لم يسبقه أحد في كشفها فأظهر محاسن اللغة وفرّق بين ما هو حسن وقبيح في استعمالها ووضع فكرة النظم القرآني وفسر سحر القرآن وجماله بكشفه عن استعاراته وكناياته ورموزه وإشاراته وأمثاله وتشبيهاته فاحبّه الجميع لهذا وأخذ عنه هذا الجميع . وإن كان تلامذته ومن جاء بعدهم قد انحرفوا قليلاً عن بعض تلك القواعد الاّ أنهم يعدّون عالّة عليه فما تعلّم أحد هذا الفن الا على يديه .

ولمّا كان المنهج اللفظي قد أنكر المجاز والاستعارة في كتاب الله كاشفاً عن النظام القرآني ، وخالف بذلك ما أجمعت عليه الأمة اللغوية كافة . وجاء بأمر جديد على بعض القلوب شديد ، فقد ارتأى بعض الأخوان اقتلاع الفساد من جذره أو اجتثاثه من أصله ، لإنهاك فرعه وبتر نسله وأبادة خيله ورجله وكشف حبائله ومكره وذلك بإخضاع هذين الكتابين لقواعد هذا المنهج ومحاكمتهما وفق النظام القرآني والمذهب القصدي للغة الذي خالف الاعتباطية من خلال تحديده قيمة مسبقة للأصوات والألفاظ[1].

---

1 ظهر ذلك في كتابيْ (النظام القرآني . مقدمة في المنهج اللفظي) و (اللغة الموحدة) للمؤلف .

فالجرجاني هو حقاً واضع هذا الفن ومؤسسه ويراه المنهج أول من أدخل كلام الخالق مع كلام المخلوقين في نفس العبارة وأشار إليهما بنفس الإشارة ووصمهما بنفس الكناية أو الاستعارة وأجرى عليهما معاً تقسيمه وشملهما بنفس القواعد لمحاسن الكلام وسقيمه حتى صار يخرج من الآية الى الشعر ومن قول الجاحظ الى الآية بلا حرج مذكور ، فانخدع بمكيدته علماء الأمة طوال العصور .

2. التأثيرات النفسية للجرجاني على القرّاء

لا تحسب أخي القارئ أن الباحث في هذا المنهج محباً للسجع من هذه المقدمة ! لكن جرى القلم بذلك ربما لأنه عاش لحظات وهو يتصفح بلاغة الجرجاني وأسلوبهُ في الكلام فأراد أن ينقلك الى تلك الأجواء . فتلك الأجواء كانت مشحونة بالكلام المنمق والألفاظ والتراكيب الشديدة الجرس الفارغة المعنى والمباراة بين أولئك المتحذلقين في فن النثر والكتابة ومنادمة الخلفاء أو الخطابة جارية في الحلبة على قدم وساق .

لكن الجرجاني تخلص من هذه التهمة بلباقة حينما قدّم لك ابتداءاً طبقاً من الألفاظ والاستعمالات الجوفاء في مقارنات جميلة لفتح شهيتك لقبول بلاغته خشية أن يغص النهم بتعبير قرآني : (لا يأتي الجن والأنس ولو تظاهروا بمثله) دسّه لك وسط صحن مليء بما لذّ وطاب من أصناف الشعر الجاهلي والإسلامي والأموي والعباسي وقد زيّنت حاشيته بألوان مختلفة من الأقوال المأثورة للسلف الصالح والطالح تتخللّه أقوال مأثورة لعهد ما قبل الصحابة ومطعّم بأحاديث نبوية .

وكان في الحسبان أن المرء إذا ازدرد مقطعاً من الآية القرآنية مع ما يزدرد وهو بعد لم يزل جائعاً وشرب عليه حديثاً نبوياً فمن المؤمل أن يزدرد في الوجبات اللاحقة أطباقاً من التراكيب القرآنية

ولو كانت خالصة ، باعتبار أن الفم الذي يتذوق المجاز والاستعارة فانه لن يفرّق بعد للاعتياد عليهما بين ما يقوله الملك الضليل وما يقوله الملك الجليل ، إذا كان حكمهما في مطعم خان البلاغة واحداً ، ووضعا في قائمة أسعار الأكلات البديعة سوية .

ولا شأن للمنهج اللفظي بصاحب المطعم ونواياه (إنما حسابه عند ربه) ولا يقدر أن يزكّيه مثلما لا يقدر أن يبرّيه وما كان ليدخل المطعم ليأكل فهو لا يشعر بجوع لتلك الأكلات ، وإنما أراد إجراء (الفحص الطبي) وإظهار البيان الصحّي لهذه الأطعمة مستغّلاً شدة الزحام ، واضطرار الناس الى المضغ وهم قيام وهو لا يدري بعد ماذا يصنع باللافتة وكيف يعلقها وأين ، وهل يرفع الجياع رؤوسهم ليقرأوها أم لا ... ! ؟ اللافتة التي تقول : (إحذروا ... الطعام مسموم !) .

قال الرسول (ص) :

(.. ربَّ حامل فقه وما هو بفقيه وربَّ حامل فقه الى من هو أفقـــه منه) .

وتمر عشر صفحات وليس فيه شاهد من كلام الوحي الاّ حديثاً واحداً للنبي (ص). ثم تمر أربعون صفحة قبل أن يأتيك بشاهد قرآني يرمي به شاهداً آخر من غير أن يوضّح الأول أو يذكر نص الثاني ! .

وعلى النحو آلاتي :

(ثم انظروا في مخرج قوله تعالى (ولتصنع على عيني . واصنع الفلك بأعيننا) فلم يجدوا للفظة العين ما يتناوله على حد تناول النور مثلا للهدى والبيان ، ارتبكوا في الشك وحاموا حول الظاهر وحملوا أنفسهم على لزومه حتى يفضي بهم الى الضلال البعيد وارتكاب ما يقدح في التوحيد . .) !

وهكذا مهّد للأمر ببطء شديد لم يظهر (بلاغة) النص الأول للتشويق والمح الى نص لم يذكره آملاً في أن يأتيك به بعد حين ، كمن يمرّر من أنفك رائحة الشواء ليرّغب فمك ومعدتك في اللحم .. مع شيء من التهديد والترهيب من الضلال أو القدح في التوحيد ! .

وكل ذلك في حشد من شواهد عامّة من الأشعار والأقوال ـ فراجع كتابه وليكن بين يديك وأنت تطالع ما نذكره لك من نماذج لتجري على ما بقى منها الحكم الذي تدلـّك عليه هذه الأوراق .

وتمر خمسة وأربعون صفحة .. فيعطيك لفظ (شقّ) ، تمهيداً لقبول (مزّق) .. تمهيدا لوضع (ومزقناهم كلّ ممزّق) في طبق فيه قول الشاعر : (صفاة الهدى من أن ترّق فتحرقا) وقول القائل (خرق الحشمة) وقول القائل (تشقق الثوب) بعد مقدمة عن استعارة الصفاة رغم صلابتها لما يرق ويخرق كالثوب .. وانت الآن قد تهيأت نفسياً وروحياً لقبول فكرة : أن (مزّقناهم) استعارة من تمزيق (الثوب) مع حذر شديد هو قوله (أنه راجع الى الحقيقة من حيث أنه تفريق على كلّ حال) ..

فاسأله إذن : إذا كان راجعاً الى الحقيقة في كلّ حال لأن التمزيق تفريق (الاّ أنهم خصّوا ما كان مثل الثوب بالتمزيق) على حد عبارته فلماذا إذن الاستعارة ومن هم الذي (خصّوا) هذا بهذا وأنت البادئ بالتأسيس ؟

وبهذا الحذر الشديد .. أرادك أن تعبر أو يعبر إليك :

(وقطّعناهم في الأرض أمّما) ما دام التمـــزيق في الحقيقة تفريق والتفريق في الحقيقة (تقطيع) .. ! .

وتلك لعمري أول وجبة دسمة جداً ومنقوعة بالسموم يقدّمها الجرجاني للزبائن ، أكلوها ، بل شربوها من غير أن يشعروا .

قال الجرجاني : (ومزّقناهم كلّ ممزق) : يُعدّ استعارة من حيث أن التمزيق للثوب في أصل اللغة ! وتمزيق الثوب تفريق بعضه عن بعض . وقال : (وقطعناهم في الأرض أمماً) : شِبه استعارة ولو كان المعنى في الموضعين على إزالة الاجتماع ونفيه .

فهذا (التمزيق) في أصل اللغة للثوب فلمن التقطيع في أصل اللغة ؟ لم يخبرنا الجرجاني ولماذا صار التقطيع هو الآخر استعارة ؟

هو قال : (أن التمزيق والتقطيع تفريق) ، فلماذا يكون التمزيق استعارة إذا قصد به تمزيق قوم ومعناه تفريق ؟ ومن هو الذي حّدد أن التمزيق في الأصل للثوب ؟ ماذا يقترح أن نضع بدل (مزّقناهم) و (قطّعناهم) على الأصل ليفيد المعنى المذكور في كليهما على الحقيقة تخلصاً من المجاز ؟ أيضع (فرّقناهم) بدلاً عنهما جميعاً ؟ في هذا الحال تصح الألفاظ الثلاثة سواء إذا آمن بصحة المعنى أو إذا آمن أن المعنى صحيح على الاستعارة فقط . فما اللفظ الملائم إذا لم يرغب المرء بتركيب هذا المعنى على الاستعارة وأراده على الحقيقة ؟ حسناً . لنحاول فهم ما يقوله الجرجاني ولا نعجل في الحكم : أيقول أن التحقيق (وفرّقناهم كلّ مفرّق) هو الاستعمال الحقيقي ؟ لكن الله لا يريد أن يقول فرقناهم ، فرب مفرّقين متنعمين

وغير معذّبين ! أم الحقيقي (قطّعناهم كلّ مقطّع) ؟ غير معقول أن يدّعي الجرجاني أن التقطيع عين التفريق والتمزيق أو أصحَّ منهما وأقرب للحقيقي ! . لكنه قال : (وأنت تعلم أن تمزيق الثوب تفريق بعضه عن بعض) ! أهو قال ذلك ؟ أي والله في نفس السطور . وماذا يعني بقوله بعضه عن بعض ؟ البعض هذا هو الأجزاء المفصّلة أصلاً مثل الكم والصدر أم القماش نفسه لحمة وسدى ؟ . فإذا كان يريد به الأول فهو فصل للأجزاء واسمه (تفتيق) ! لا تفريق ولا تمزيق . وإذا كان بريد به الثاني فهو إتلاف القماش نفسه واسمه (تخريق) ! .

ومنه ما في الملاحم : (وتخريق الرايات في السكك)[1].

إذن التمزيق لا علاقة له بالثوب ؟ أي وربك !

فلم يقل أن الناس جعلوه للثوب خطأً .

ولم يقل أن الناس جعلوه للثوب وهو صحيح ! على المجاز .

ولم يقل أن الناس جعلوه للثوب ولكن الله جعله لتمزيق الناس وما فعله الله أولى بالاتباع واصح !

ولم يسكت إذ لم يقل خيراً . بل قال ما هو اعظم : الأصل فيه للثوب ، والله جعله للناس استعارة لأن المفردات هربت منه ، وجاء الجرجاني ليذكّره بالأصل !

كلّ ذلك ولا شاهد لديه من كلام العرب أو أشعارهم !

---

1 من النبوي .

أول شيء دسّه في بلاغته (ومزّقناهم كلّ ممزق) . فمرَّ ولم يتطير منه فما أبلده!

وأول شيء مهّد به من الحديث النبوي (الظلم ظلمات يوم القيامة) فمرّ ولم يتطيّر منه فما أبلده ! .

تنبيـــه : سنبرهن لك أن الجرجاني في كتاب (دلائل الإعجاز) كانت غايته إثبات إعجاز عموم الكلام لا إعجاز القرآن خصوصاً بأدلـّة وافية بأذن الله تعالى –إعجاز الكلام لا إعجاز القرآن .



4. قدرات الجرجاني في فهم التشبيه

قال الجرجاني : (الضرب الثالث) وهو الصميم الخالص من الاستعارة . وحدَّه أن يكون الشبه مأخوذاً من الصور العقلية وذلك كاستعارة (النور) للبيان والحجّة كما في قوله تعالى : (واتّبعوا النور الذي أنزل معه) ، ثم قال : فأنت لا تشكّ في أنه ليس بين النور والحجة ما بين طيران الطائر وجري الفرس من الاشتراك في عموم الجنس ، لان النور صفة من صفات الأجسام المحسوسة والحجة كلام وكذا ليس بينهما ما بين الرجل والأسد من الاشتراك في طبيعة معلومة كالشجاعة .

وقال أيضا : (فليس الشبه الحاصل من النور في البيان والحجة ونحوها الاّ أن القلب إذا وردت عليه الحجة صار في حال شبيهة بحال البصر إذا صادف النور ووجهت طلائعه نحوه ..) .

وإذ لم يجد الجرجاني الى اليوم من لا يشك ، فأنّا اليومَ نشكّ :

نشكّ أولاً في مفردة (الحجة) الغريبة عن النص ، فالنص لم يتضمن هذه المفردة وإنما ذكر اتباع نفس (النور الذي أنزل معه) .

ونشك ثانياً في قوله : ليس بين النور والحجة ما بين الطائر والفرس في الحركة والجري .

ونشكّ ثالثاً في قوله : النور صفة من صفات الأجسام المحسوسة

! .

ونشكّ رابعاً في قوله : والحجة كلام ! .

ونشكّ خامساً في قوله : أن القلب إذا وردت عليه الحجة صار شبه البصر إذا صادف النور .. !

وهو يدّعي ما شاء ويزعم كيف شاء ونحن نشكّ في كلّ ما يتناوله .

فليس النور في الآية استعارة للحجة وما أدراه أن لا يكون استعارة للهدى أو الأيمان أو الحق أو غيرهم فلماذا زعم أنه استعارة للحجة ؟ .

وما أدراه أن الحجة كلام .. أم يزعم أن (انفلاق القمر) وهو آية ومعجزة من معاجز النبي (ص) ليست بحجة لأنها ليست كلاماً ؟

وما أدراه أن النور لا ينصرف الى معاجز أخرى له (ص) غير القرآن ؟ فلماذا قصّر الحجة على الكلام ؟ . وما أدراه أن النور صفة من صفات الأجسام ؟ فنحن نقول له أن ما تقصده هو (الضوء) وليس النور ، وما يحسّه البصر هو الضوء وليس النور .. وللنور معنىً آخر مختلف عن المحسوسات المادية .

وما الذي دفعه لهذا البحر اللجي ليخوض غماره وهو لا يدرك الفرق بين الضوء والنور ولا يدري أن النار (تضيء) ولا تنير وان النهار (مضيء) ولا يقال أن النهار منير ؟ . وما أبعده عن البلاغة وهو لا يذكر قوله تعالى : [فلما أضاءت ما حوله] وقوله:

[وداعياً الى الحق بأذنه وسراجاً منيرا] .. فالتحقيق في استعمال العرب وفي القرآن يثبت أن المحسوس هو الضوء وان النور هو شيء آخر .

<u>تنبيــــــه :</u>

ألم يلاحظ هذا الرجل أنه تعالى قال : [النور الذي أنزل معه] ليسأل إن كان أنزل إليه أو أنزل عليه أو أنزل معه كلها سواء أم بينها فرق يذكر ؟ . فإن النص القرآني قد ذكر (الكتاب) و (القرآن) و (كلام الله) و (الذي أوحينا) عدداً كبيراً جداً من المرات ورد فيها جميعاً أنه أنزل (إليه) أو (عليه) الاّ هذا المورد الذي ورد فيه النور فقال (أنزل معه) وهذا كاف لإثبات أنه هو نفسه (ص) قد أنزل وأن (نوراً) أنزل معه يجب (اتباعه) لا (تلاوته) أو (ستماعه).

فزعم أنها استعارة للحجة وزعم أن الحجة كلام وزعم أن النور هو القرآن ولم يفسر لنا لماذا . قال في هذا المورد وحده (أنزل معه) لا إليه ولا عليه كما في باقي الموارد . فيا لبلاغة الجرجاني محرّف الكلم عن مواضعه باستعارته ، جاعل النور الذي أنزل معه الواجب اتّباعه القرآن الذي أنزل عليه الواجب استماعه ..

[وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون] .

فلم يتّبع الجرجاني النور ولم يستمع القرآن .

وزعم بعد خمسة أسطر قائلاً : (هذا والنور يستعار للعلم وللإيمان أيضاً)

فاسأله : لماذا جعلته في الآية استعارة للحجة وليس لأحد هذين الجديدين ؟

لأن له غاية جديدة .. فأضاف (الإيمان) . وهذا هو حال الاعتباط ، أنه طاغوت فكري أشرس من الطاغوت السياسي لأنه أساس الأخير ومنبعه ودعامته .

وبعد أسطر قال الجرجاني :

(ومن ذلك استعارة القسطاس للعدل ونحو ذلك من المعاني المعقولة ومنه استعارة الجاحظ في علم الكلام إذ قال : " وهو المعيار على كلّ صناعة والزمام على كلّ عبارة والقسطاس الذي به يستبان نقصان كلّ شيء ورجحانه ") .

وهكذا دخل كلام الله وكلام الجاحظ سوية في مكانٍ واحدٍ ضيقٍ جداً وفي فرع واحد من ضرب واحد من ضروب بلاغة الجرجاني .

فتباً لهذا الجرجاني الذي جعل كلام الخالق وكلام المخلوقين على حدٍّ من البلاغة سواء .

وانظر الآن الى مدى فهمه ووعيه للنص النبوي :

قال الجرجاني :

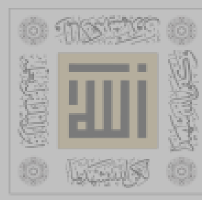
(ومثال الأصل الثاني وهو أخذ الشبه من المحسوس للمحسوس ثم الشبه عقلي قول النبي (ص) : (إياكم وخضراء الدِمّن) .

عدّه الجرجاني مثلاً للمرأة الحسناء في منبت السوء لأنهم قالوا : وما ذاك يا رسول الله فقال (ص) : (المرأة الحسناء في منبت السوء) . لقد فات الجرجاني أن ليس في الامر تشبيه فالنص يحذر من كلّ خضراء في الدمن . والمعاني هنا عامة جداً لمفردة "خضراء" ولمفردة "دمن" وليست خاصة بالشجرة لتكون تشبيهاً لشيء لم يذكره (ص) .. وكذلك اكتفى ولم يزد فلما سألوه ولم يفهموا المراد - أو فهموا وأرادوا التحديد للإحراج والتضيّق ضرب لهم مثلاً فقال (المرأة الحسناء في منبت السوء) فهذا مثلٌ لخضراء الدمن وليست خضراء الدمن مثلاً للمرأة الحسناء في منبت السوء كما فهمه ! لأنه قلب الأمر فجعل الممثل به مثلاً والمثل ممثلاً به رغم وضوحه .

وعلى ذلك فكل بدعة أو ضلالة قالها الأكابر وأصلها منتن فهي من مصاديق خضراء الدمن .

قال تعالى على لسان هؤلاء الاتباع الذين لم يطيعوا أمر النبي (ص) :

[وقالوا ربنا إننا أطعنا ساداتنا وكُبرائنا فأضلّونا السبيلا . ربنَّا وآتهم ضعفاً من العذاب والعنهم لعناً كبيرا] .



6. مدارك الجرجاني في آية

- (مثل الذين حمِّلوا التوراة) -

زعم الجرجاني أنه جاء ببحثٍ دقيقٍ في خفايا التشبيه القرآني في قوله تعالى :

[مثل الذين حُمّلوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا]

فادّعى أن التشبيه في الآية لا ينصرف الى (الحمل) بل القصد ما يوجبه تعدّي الحمل الى الأسفار مع اقتران الجهل بها .

وقضى الكثير من الزمن لإثبات شيء لا وجود له في الآية بأكثر من ثلاث صفحات .

ثم قال : (فإن قلت ففي اليهود شبه من الحمل من حيث هو حمل على أية حال وذلك أن الحامل للشيء بقلبه يشبه الحامل للشيء على ظهره ومنه (يقال حملة الحديث وحملة العلم ؟ . فالجواب : أن الامر وان كان كذلك فان هذا الشبه لم يقصد هنا وإنما قصد ما يوحيه تعدّي الحمل الى الأسفار مع اقتران الجهل به . ومثله قولك لرجل يحمل في كمه دفاتر علم وهو بليد ولا يفهم : إن كان يحمل كتب العلم فالحمار أيضا قد يحمل ، تريد أن تبطل دعواه أن له في حمله فائدة) أ . هـ / نقلناه بتصرف يسير .

ظنَّ الجرجاني أن التشبيه لليهود وإنما هو للذين (حُمِّلوا التوراة

) . وزعم أن التشبيه هنا معقود بين اليهود والحمار ! . وإنما هو تشبيه مؤلف من أربعة أجزاء ، جزءان ظاهران وجزءان خفيان كما سيأتيك .

وزعم أن الأسفار هي دفاتر العلم من غير علم ولا هدىً ولا كتاب منير .

وهكذا أخذها أهل التفسير وثبتت هذه المعاني عند جميع المفسرين على مدى قرون ! .

وسنوضح الآن هذه المزاعم الأربعة فيما يأتي :

أ . اليهود والذين (حمّلوا التوراة)

الذين حمّلوا التوراة هم من اليهود ولكن ليس كلّ اليهود قد حملوا التوراة ! . فقوله (تشبيه لليهود) وهو يتحدث عن بلاغة القرآن خاطئ لان البلاغة لا تظهر بالتعسف وإنما تظهر بالنظر الدقيق في ألفاظ الآية والتفريق الشديد بين (المجموعات) وهو أمر أوضحناه مراراً في كتب أخرى .

فهو يناقض نفسه بهذا القول : لأنه زعم أن الأسفار هي كتب العلم ومعروف للجميع أن حملة العلم خواص اليهود لا اليهود كلهم .

ولو كان التشبيه لليهود لقاله الله تعالى على هذا اللفظ عينه وما كان يستدعي أن يأتي بهذا التركيب : (حُملّوا التوراة) .

وقد أخطأ إذ قرن الحمل بالقلب وأقر به بينما العلم لا يستقر في القلب إذا كان قاسياً .. وهذا ظاهر في قوله تعالى عن تلك المجموعة : [ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة] .

فلم ينتبه هذا الرجل الى أن الفعل بني للمجهول (حُمِّلوا) ولم يبن على المعلوم إذ لم يقل (حملوا) . لان القلب القاسي لا يحمل العلم وإنما (يُحّمل مرغماً) . وإذن فهم أكابر المحرّفين وساداتهم وليس المقصود حملة العلم منهم لأنهم ممدوحين في القرآن : [والذين أوتوا العلم من قبله يعلمون أنه منزل من ربك بالحق] .

وقد أوضحناه في كتاب النظام القرآني مدعماً بآيات عديدة .

ب . حقيقة الشبه

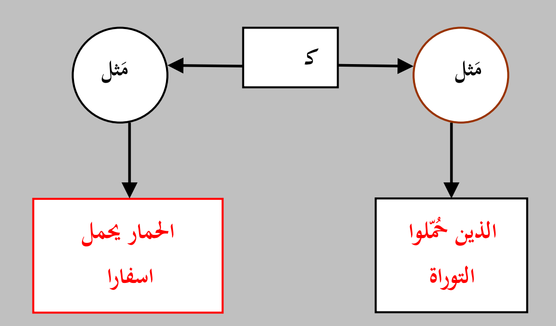
زعم أن التشبيه بين اليهود والحمار !

ولا يدري أن الله تعالى أجلّ وأعظم من أن يعقد مقارنة مباشرة بين الإنسان والحيوان .

فللذين (حُمّلوا التوراة) مَثَلٌ لا نعلم ما كان وللحمار يحمل أسفارا مثلٌ لا نعلم ما كان والشبه بين المثل الأول والمثل الثاني وليس بين اليهود والحمار !

وتلك لعمري هي البلاغة لا ما زعمه الجرجاني .

فلو قال (الذين حملوا التوراة كالحمار يحمل أسفارا) لأختل التشبيه وتهاوى برمته لأنه لا شبه بينهما مطلقاً فانتبه ، فان ذلك من آيات الله ، حيث فصلت كاف التشبيه بين المثل والمثل لا بينهما .





ج . معنى الحَمْل

وزعم أن الحَملْ غير مقصود وإنما تعدّي الحمل الى الأسفار هو الأساس في التشبيه !

وهو لا يرى أنه قال (حَمّلوا ـ يَحملُ) ـ للتأكيد على أن الأساس في التشبيه هو (الإجبار) على الحمل .. وإنما فرّق بينهما بالبناء للمجهول في الأول لأنه (إنسان وله عقل وهو مسؤول عن ذلك) وبنى الثاني للمعلوم لأنه (بهيمة) ـ فهو يحمل تلقائيا ـ فهنا مركز البلاغة ومركز التشبيه وليس التعدي الى الأسفار . لأنه لو قال يحمل أثقالاً ـ لبقى أساس التشبيه واختل جزء منه وحسب ولا يتهاوى كما لو قال (كمثل الحمار لا يعقل) ! فانتبه فان الحمل في كليهما هو ميزان التشبيه ـ وتعمّد هذه الآية بالذات لعظمتها عند الله في تفنيد الاعتباطية ـ كما أشارت إليه نصوص نبويّة جهل الناس مغزاها !

د . وزعم أن الأسفار هي دفاتر العلم وإنما هي (الأسفار) كما هي في اللغة الى هذا اليوم . والخالق تعالى أجلّ من أن يضرب مثلاً بالحمار وهو يحمل دفاتر العلم لينوّه للسامع أن الحمار لا يعلم ما

فيها ! أنما أراد أن الحمار يتحمل مشاق الأسفار لغاية راكبه وسائقه لا لغايته هو فهو مسلوب الإرادة منزوع الإختيار وأسفاره ليست بإرادته ولا لغاية في نفسه ، فهو بهيمة ساهٍ عن نفسه دوماً ، فكذلك مثل الذين (نسوا الله فأنساهم أنفسهم) فإن حركتهم وفعلهم كله بإرادة الطغاة والقادة فحمّلوهم علم التوراة وأمروهم أن يحرّفوها ويبدّلوا ففعلوا ، وما فعلوه عن جهل وجهالة بما في كتب العلم وإنما فعلوه عن علم ودراية والذي فقدوه كمثل الحمار إنما هو اختيارهم وإرادتهم وذلك لكي يطابق هذا المعنى ما ذكر في مواضع أخرى في القرآن عن قدراتهم في التحريف وعن زيغهم بعد البيان وعن اختلافهم بعد مجيء العلم ولو أخذنا بأقواله وبلاغته لتناقض القرآن مع بعضه ولما أمكن قط الجمع بين الآيات ولا فهم معاني المفردات ولحدث تخريب في اللغة لا مثيل له في تاريخ الأمم . ولقد وقع .. !

لقد حسب أن (الأسفار) هي (أسفار) التوراة فظن أنها كتب العلم وأن القرآن يشبّه القوم بالحمار وهو يحمل كتب العلم ! تطبيقاً لترادف (أسفار مع كتب) في قائمة كنانة[1].

فأي شبه بينهما ؟! . والمعلوم أن الحمار لا يدرك ما يحمل سواء كانت كتب علم أم سجلاّت بيضاء غير مكتوبة أم غير ذلك ؟ . لقد استعمل القرآن لفظ الأسفار ولفظ الكتب في تغاير واضح لا ينكره الاّ جاهل .

---

1 انظر ص144.

ونسي أن مفردة (أسفار) التي يستعملها القرآن إنما يستعملها على أصلها اللغوي لا على سبيل المجاز كما سميت به أسفار التوراة . علماً أن هذا المجاز باطل عندنا إذ القصد أنها كتب للأسفار ، لا أسفاراً بمعنى الكتب فانتبـه .

وهنا ندرك أن أساس التشبيه هو (الحمل) وليس التعدي الى الأسفار وإنما جاء بالأسفار لبيان توزع حركة الحمار في اتجاهات مختلفة وأزمان مختلفة لأماكن مختلفة بحسب الذين يركبونه فالتشبيه في الأصل بين مثليهما في (الحمل) وجاء بالتعدي الى الأسفار لإتمام الصورة وإكمال خطوطها من حيث أن الذين (حُملّوا التوراة) .. ألعوبة بيد الطغاة والجبابرة في كلّ مكان وزمان لا ينتبهون من غفلتهم مهما تبدّل القادة ، فكذلك مثل الحمار دائم الأسفار وراكبوه كثار لا يتبدل شأنه في الأسفار بتبدلهم .

نعم أنه مثل للاعتباطية لا شك في ذلك ولهذا هُوجمت هذه الآية في جميع الأماكن وعلى جميع المستويات لإفراغها من محتواها فقد هُوجمت في إعرابها وفي نحوها وفي تفسيرها ـ فانظر ماذا ستفعل يوم تأتى شاكية الى ربها مما جرى لها ؟ !

وللعلم أن السورة كلها حول هذا الموضوع وقد هوُجمت الآيات السابقة على هذه الآية وعلى كافة المستويات وفي جميع المذاهب الإسلامية .



7. دفاعٌ عن الكذّابين والكذب يؤسّسهُ الجُرجاني

قام الجرجاني بالموازنة بين مقولتين هما (خير الشعر أكذبه) والمقولة المعارضة لها (خير الشعر أصدقه) .

وانتهى من الموازنة الى ترجيح القول الأول !!.

فالشعر ليست فضيلته في (المضمون) وإنما في (الشكل) .

انظر الى قوله : (ومن قال أن خير الشعر أكذبه فهذا مراده لان الشعر لا يكتسب فضيلة ونقصاً وارتفاعاً وانحطاطاً بان يُنحِل الوضيع رفعه أو يصف الشريف بنقص وعار ، فكم من جواد نحله الشعر وبخيل سخاه وشجاع وسمه بالجبن وجبان ساوى به الليث وذي ضعة أمطاه العيوق وغبي قضى له بالفهم وطائش ادّعى له طبيعة الحكم ثم لم يعتبر ذلك في الشعر حيث تنقد دنانيره وتنشر ديابيجه ويفتق مسكه فيفوح أريجه) .

لقد رأيت الآن ذلك الإطراء والتمجيد للشعر الأكثر كذباً فليست العبرة في ما قلبه الشعر من موازين وعكس من أشياء ولا فيما افتعله من أباطيل ما دام في النهاية ينتشر كالدنانير فيفتق مسكه ويفوح أريجه !.

ها هو يحكم خلال السرد نفسه قبل الدخول في الموازنة المزعومة وقبل أن يأتي الى شرح المقولة المناقضة .. وهو تمهيد

نفسي وتوطئة بقبول الحكم النهائي بترجيح مقولة خير الشعر أكذبه . ومعلوم أن (الشعر) كلام له أثر يترتب عليه كما يترتب على أي كلام وإذا كانت غاية الشعر وضع الكلام في نسق جميل ليحفظ ويدوّن ويدخل الأذن بلا استئذان فمن اقبح القبائح القول أن خير الشعر أكذبه ـ لقبح القول العام : خير الكلام أكذبه .. إذ لو صحّ هذا لصحّ ذاك .. فهل تظن أن مثل ذلك يخفى على الجرجاني أن ترى أنه يعي ما يقول لغاية في نفسه ؟ . فلنتابع أقواله في فقرات :

أ . <u>الموازنة</u> :

ثم جاء الى شرح المقولة المناقضة (خير الشعر أصدقه) فقال : <u>يجوز</u> أن يكون مراده ..

ومن أول مفردة يؤكد لك أسلوبه المريض الكامن في نفسه لأنه قال هناك : (فهذا مراده) وقال هنا : (يجوز أن يكون مراده) !

وهذا الاختلاف في الأسلوب يدلّ دلالة يقينية على صحة توقعك كون الرجل جاء بالموازنة لا لغرض الموازنة بل لغرض تثبيت المقولة الأولى والإجهاز على المقولة الثانية ! بحيث لا يذكرها ذاكر .

لم يمجّد المقولة الثانية إلاّ بكلامٍ أراد به تضعيف حجتهم وتوهينَ مقولتهم والتأكيد على أن الشعر لا يستحسن أن يكون كاذباً بل يتوجب أن يكون كذلك !



ب . الحكم في الموازنة :

قال الجرجاني : (والأول أولى لأنهما قولان متعارضان في اختيار نوعي الشعر فمن قال خيره أصدقه كان ترك الإغراق والمبالغة والتجوّز الى التحقيق والتصحيح أحب إليه وآثر عنده - لا عند الجرجاني ! ولا عند البلغاء - إذ كان ثمره أحلى وأثره أبقى وفائدته اظهر ، وحاصله أكثر) .

أتوقف هنا لأسأل بلغاء العالم كله : كيف تفسرون قوله أن الأول أولى مع أن الثاني أحلى وأبقى وأظهر وأكثر ؟؟

إن هذا الخلط من هذا المسكون بالإفتراء ما كان ليمرّ من غير كشف إلاّ في أمّة بلغت من الغباء أن يكون الجرجاني إمامها في البلاغة – لأن أصل كلّ الشرور هُوَ الخلط بين الحق و الباطل وخاصة في تقييم الكلام ! .

ثم قال : (ومن قال أكذبه فلان الصنعة إنما يمد باعها ، وينشر شعاعها ، ويتسع ميدانها ، وتتفرع أفنانها ..) الى آخر كلماته التي بلغت نصف صفحة في شرح المقولة الأولى وتأويل معانيها – أ . هـ .

فاسأله ما هو الأفضل في الموازنة على نفس كلماتك ؟ . لقد أجابك الجرجاني حيث دسَّ لك السم منذ البداية وأعلن في الوسط أن (الأولى أولى) وجعل آخر الكلام في أكذبه حيث بدأ في أصدقه ! .

واسأل مترجمي الجرجاني حيث وصفوه بالتقوى والورع ! ، إسألهم لو عرضت المقولتان على النبي (ص) وهو سيد البلغاء من ولد آدم (υ) رغم أنف الجرجاني فهل سيؤيد المقولة الأولى أم الثانية ؟ . وإذا كان من المحال تصور أن يحكم مثل النبي (ص) في هذه الموازنة بترجيح مقولة خير الشعر أكذبه . فاسأل الأمة التابعة للجرجاني من أين جاءته التقوى والورع إذن ؟؟

ج . وانكشف القناع :

ثم كشف الجرجاني عن قناعه وأعلن عن طول باعه في تأييد الأكاذيب حينما انضوى تحت لواء الكذابّين حاملاً رايتهم فقال:

وما ذلك القبيل (أي الشعر الصادق) فهو فيه كالمقصور المُداني قيده والذي لا تتسع كيف شاء يَدهُ وأيدهُ ، ثمَّ هوَ في الأكثر يوردُ على السامعينَ معانَي معروفة وصُوراً مشهورةً ويتصرّف في أصولٍ وإن كانت شريفة فلا يُرجى ازديادها، كالأعيان الجامدة التي لا تنَمي ولا تزيد ولا تَربحُ ولا تفيد ..)

وإذن فالشعر الصادق لا يربح ولا يفيد ! ولا ينَمو ولا يزيد . فما أكذب الجرجاني إذ قال ذلك ولو كان المقصودُ سوقَ البلاغة لا سوقَ الأفكار والمبادئ ولا سوقَ المعرفة والحقائق ولا سوقَ المشاعر والوجدان ولا سوق الآخرة والحساب ! ولا سوق المعاني والبيان ولا سوُقَ الأخلاق . ذلك لأن الصور المتركّبة من مفردات اللغة لا

حدود لها ولا نهاية لأعدادها وفيها من الاتساع لإظهار طول الباع ما يفي ويفي للصادقين والكاذبين على حدٍّ سواء ، ولو شئنا أن نأتي لهذا الرجل من الصور التي ذكرها شعراء (الصوفية) فضلاً عن غيرهم ما تتضائل عنده بلاغة شواهده التافهة التي كان مبهوراً بها . لكن لا مدعاة لها بعد أصدق الكلام ـ كتاب الله .

على أن فلسفة الامر تأخذ منحىً آخر ، لان الكلام الأفضل بلاغة هو الكلام الأفضل قدرة على وصف الشيء بدقة والأكثر قدرة على رسم صورة له في الذهن اقرب ما تكون الى صفتهِ الحقيقية ! ولا يبقى للبلاغة أيٌّ موضوعٍ حينما تُناقشَ المقولة الغريبة عن البلاغة من الأصل ـ اعني مقولة (خير الشعر أكذبه) ـ لأن البلاغة أخذت اسمها هذا من بلوغ الكلام المراد منه .

وإذا كان قصد القائل لهذا الشعار إعطاء مساحة لحركة الشعر في مجال التشبيهات فالأمر سيّان ، فان أبلغ التشبيهات هي التي ترسم صورة أدق للشبه من خلال المشبّه به ، وهذا يعني (أنَّ الصدَّق أمرٌ ذاتيّ في نفسِ البلاغةِ وجزءٌ منها فلا بلاغةَ بغير صِدق)[1].

في هذه الحالة يصبح الشعار شعاراً صحيحاً صيغ بصياغة لغوية كاذبة ويكون الشعار نفسه ليس بليغاً .

ألا ترى أن أسم البلاغة يدلّ عليها ؟ فإذا لم تبلغ بالكلام المراد

1 تعتبر هذه العبارة إحدى القواعد الهامة في الحل القصدي للغة .

الحقيقي منه ولن تبلغ السامع بهذا المراد فليست من البلاغة في شيء .

لو صحّ كلام الجرجاني الخالي من كلّ بلاغة لكان كلام الله أقلَّ الكلام بلاغةً لأنه أصدقه ، وما أدراك لعلّ المرادَ من الموازنة كلّها إيصالك الى هذه النتيجة التي يحلم بتحقيقها هذا الرجل ! ؟

بلى هي لا غيرها كما سيأتيك في مناقشة نماذج من (دلائل الإعجاز) .



أفسد الجرجاني ذائقةَ أهلِ اللغةِ عموماً وأفسد النقدَ الأدبَّي خصوصاً وزادَ من فساد ذائقة (المبدعين) من الشعراء والكتّاب بتأسيسه لأولّ مرة منهاجاً نقدياً فاسداً .. وكان نتيجة ذلك أن المرض الذي استفحل بسريانه في عروق الأدب انتج أمة نقدية متدنية للغاية في ذائقتها مثلما جعل الشعر خصوصاً والأدب عموما يتجهان اتجاهاً مزيفاً فارغاً من المحتوى الحقيقي إرضاء لبلاغة الجرجاني وأصحابه وتلامذته . فحيثما اتّجه النقد اتجه الأدب .. وتلك قاعدة مطردة دوماً .

هل ترى شاعراً يسلك سلوكاً مغايراً لميزان النقد المجمع عليه ؟ كلا . الاّ أن يكون أوحد زمانه وعدّو أقرانه والباني لنفسه أساس بنيانه .. ومثل هؤلاء لا يجود بهم الدهر الا مرّة في كلّ عصر أن فعل فِعل الأجواد ، وقليلاً ما يفعل .

تمادت هذه الأمة في التشبيه والتمثيل حتى بَعدت الشُقّة بين المشَّبه والمشبهُ به .. وكان عدم إدراك التشبيهات القرآنية بل وعدم تدبّرها أصلاً قد زاد الطين بلة وجعلهم يظنون أنهم جاءوا بما يؤنس النفوس ويزيد الإفهام وينمي الذائقة .

تمادوا في ذلك الى حدٍّ مقرف .. والى حدِ أن لم تكن هناك أية علاقة بين المشبه والمشبه به لا في الفكرة ولا المادة ، لا في

الصورة ولا في الحركة بل ذهبوا أكثر من ذلك الى (خلق الصور اللامعقولة) .. للتشبيه بها وإدراجها ضمن التمثلات للمعقولات والمحسوسات .

أسألك الآن أيها الرجل الواعي المثقف عن رأيك بهذا التشبيه :

وكأن البرق مصحف قار فإنطباقا مرة وانفتاحا!

لاحظ التعسف في التشبيه فالبرق كأنه مصحف ! ثم يجعلك تتراجع عن ذلك لربطه بالحركة (انفتاح وانطباق) وهذا الكلام أشبه بكلام المصابين بالعيّ إذ يتوجب عليك صرف طاقة كبيرة لجمع مفرداتهم وفهم ما يرمون إليه . وفي التشبيه افتراقُ آخر في الحجوم فإذا حجزت الآن عقلك وأطلقت العنان لمخيلتك لتتخيّل هذا المصحف ، وزعمت مُكرهاً أن حروفه بيضاء وأن انفتاحه (السريع) سيظهر منه بياض الحروف بلمعة سريعة كالبرق ، فان خيالك سيبقى عاجزاً عن تصوّر السماء مثل المصحف ! لأنك أكبر من المصحف والسماء أكبر منك ، اللهم الا أن تغصب نفسك مرة أخرى لتتخيل أنك ـ حاشاك ـ نملة في بطن مصحف ليسعك كما تسعك السماء!

هذا التشبيه الذي (ابتكره) ابن المعتز هو من الصور والتشبيهات التي أعجبت الجرجاني ! بل وأذهلته !

قال الجرجاني : (ولم يكن إعجاب هذا التشبيه لك وإيناسه إياك لأن الشيئين مختلفان في الجنس أشد الاختلاف فقط ! بل لأن حصل

بإزاء الاختلاف في شدة في الائتلاف ـ حلا وحَسُنَ وراقَ وفَتن !) .

في أي شيء هو الائتلاف أيها الناقد العبقري ؟ فأين العلاقة الزمنية بين البرق والمصحف الذي يفتح بأزمان مختلفة وببطء شديد ؟ . وأين هي الملائمة بين صورة الكتاب المفتوح وخط البرق اللامع المتعرج في صفحة السماء الداكنة الملبدة بالسّحب ؟

وما العلاقة بين صورة الأسطر بالمداد الأسود على الورق الأبيض بصورة البرق اللامع في السماء الداكنة ؟ إذا كان المداد بهذا اللون والورق على لونه المعتاد ؟

إني أحيل المسألة الى أهل الفن ! ليوضّحوا لنا أين (الحُسن والحلاوة والملائمة والائتلاف المقابل للاختلاف والذي جعل هذا التشبيه يروق ويفتن كما يزعم الجرجاني) ؟ .




تنبيـــــــه :

مرَّ الجرجاني بقوله تعالى :

[مَثلُهم كمَثلِ الذي استوقَد ناراً فلّما أضاءتْ ما حولَه ذهب الله بنوُرِهم]

فلم يذكر عنه شيئاً بل جعله مثلاً من أقسام التشبيهات الثلاثة التي ابتدعها واكتفى بأن هذا التشبيه من هذا الضرب !

فاعتبروا يا أولي الأبصار .



9. اختيار عشوائي

عند فتح كتاب الجرجاني عشوائياً :

ظهرت الصفحة (180 / العنوان ـ قلب التشبيه) .

أول الصفحة : (هذا فن غير ما تقدّم في الموازنة بين التشبيه والتمثيل)

المواضيع :

شرح نصف صفحة ، شاهد شعري لأبي نؤاس ، شاهد آخر لابن المعتز ، شاهد للتنوخي ـ بيتان ـ ، بيتان لابن المعتز يصف سحابة ، ثلاث أبيات أخرى في وصف النار لشاعر آخر ، خمسة أبيات لعلي ابن محمد في وصف الدِمن ،أربعة أبيات أخرى له ، شاهد للبحتري .

شاهد آخر ، شاهد آخر لأبي فراس ثلاث أبيات ، بيتان آخران له ، ثلاثة شواهد متفرقة لابن المعتز ، شاهد آخر لكاتب المأمون في وصف فرس أربعة أبيات ، بيت لابن نباتة ، بيت آخر لابن المعتز ، بيتان آخران وشرح نصف صفحة .

ثلاثة أبيات في تشبيه النساء لابن المعتز ، بيت آخر لنفس الشاعر ، بيتان للمتنبي ، بيتان لآخر ، شاهد آخر في السيف لابن المعتز ، شاهد لابن بابك ، ثلاثة متفرقة أخرى للسري ، بيت للبحتري وآخران لإبن المعتز ، تشبيه للكواكب لابن المعتز ، بيتان

للناشئ وآخران لابن الرومي . شاهد للبحتري وآخر لابن المعتز في النرجس ، ثلاثة أخرى لابن المعتز ، أبو نؤاس يرثي خلف الأحمر ، أبو العباس وذو الرمّة ، شرح صفحتان لشواهد ابن المعتز خصوصاً ، وشرح صفحتين لأشياء متفرقة من الشواهد ، شواهد أخرى لابن المعتز . شرح مماثل أربع صفحات .

شرح لشاهد نثري لابن العميد يدعو فيه على القمر ويظهر التظلّم من هلال شهر رمضان .

تمثيل المعقول بالمحسوس ، شاهد للبحتري وشرح للنماذج : بيت لإبن طباطبا وآخر للتنوخي وقطعة أخرى له وأخرى فالأمر طالب المأموني ، شواهد لإبن بابك وابن المعتز ، شرح أخذت أربع صفحات لشواهد مختلفة لنفس الموضوع .

الخلاصة :

مجموع الصفحات : 40 صفحة

الشواهد الشعرية : 117 بيتاً

الشواهد القرآنية : لا يوجد !!

شواهد من أقوال النبي (ص) : لا يوجد !!

شواهد من أقوال الخطباء أصحاب النبي (ص) : لا يوجد !

شواهد من شعراء العصر النبوي : لا يوجد !

شواهد من الشعر الجاهلي : لا يُوجد .

شواهد من شعراء الطبقة اللاحقة كالفرزدق وجميل والحطيئة

ومن هم في طبقتهم : لا يوجد !

سؤال نوجهه للذين وصفوا الجرجاني بالتقوى والورع ! سؤال أعلن عن نفسه ، سؤال عن سبب غياب هذا التراث الضخم من القرآن والأدب في بلاغة الجرجاني ؟!

10. تشبيه غُرة الفرسِ الأدهم بالصبح أو العكس

ابن المعتز :

والصُبحُ في طُرة ليلٍ مُسفر　　　كأنه غُرة مَهرٍ أشقرِ

أورده الجرجاني في ص - 182 ودافع عن التشبيه وأظهر محاسنه لاحقاً في ص - 193 وعدّه من التشبيهات المقلوبة وادّعى أنه من محاسن التشبيه .

من الواضح أن التشبيه يراد به تقريب الصورة وحكايتها بطريقة مؤثرة كما رآها الشاعر وإذا لم يمكنه ذلك وكان التصور العام للصورة عند القارئ أحسن وأدق من تشبيه الشاعر فقد سقط تشبيه الشاعر عن كلّ اعتبار .

إن ما يذكره ابن المعتز لا يحكي تصوراً صحيحاً عن الصبح فضلاً عن أن يكون من محاسن التشبيه . فهنا تنافر من جميع الوجوه !

الأول : لا علاقة مطلقاً بين صورة السماء والأفق أو الفضاء وصورة المهر لأن الفضاء يكتنف الرائي ويحويه بينما المهر حيوان له حدود شاخصة أمام الرائي وهذه مشكلة تُسبب عسراً في تخيّل الصورة .

الثاني : إن لون المهر (الأشقر) لا علاقة له ولا شبه فيه مع

الليل أو الفجر أو منظر السماء ولونها .

الثالث : إن الصبح شيء مختلف عن الفجر فالصبح طلوع الشمس وإذا طلعت الشمس ذهب الليل فأين (الليل المسفر) ؟ وكيف يجتمع الصبح مع الليل في صورة واحدة ليكون في طرة الليل كما الغرة في المهر ؟

إني اسأل كلّ عارف بالعربية أو غيرها من اللغات عن هذا التشبيه وعن وجود الصبح في طرة الليل ! أهي جملة مركبة بصورة صحيحة أم لا ؟

وأسألهم ثانياً عن علاقة هذه (الصورة اللاصورة) بغرّة المهر الأشقر ؟

وقال الجرجاني لاحقاً :

(إن تشبيه غرة الفرس بالصبح لم يقع من جهة المبالغة في وصفها بالضياء والانبساط وفرط التلؤلؤ ، وإنما قصد أمراً آخر وهو وقوع منير في مظلم وحصول بياض في سواد ، ثم البياض قليل بالإضافة الى السواد وأنت تجد هذا التشبيه على هذا الحدّ في الأصل فإذا عكست فقلت : كأن الصبح عند ظهور أوله في الليل غرة في فرس ادهم لم تقع في مناقضة كما لو أنك شبّهت الصبح في الظلام بعلم بياضٍ على ديباج اسود لم تخرج عن الصواب) .

أقول :

هل رأيتم صبحاً يشبه العلم الأبيض على الديباج الأسود ؟

هل رأيتم صبحا يشبه غرة الفرس الأدهم ؟

والله لا أدري مم أعجب من الجرجاني أم من الذين ردّدوا ألف سنة ذاهلين ذهولاً منقطع النظير أن الجرجاني هو سيّد البلاغة !

التشبيه في : وأدهم يستمد الليل منه

لقد كان قول ابن نباته أهون :

وادهم يستمد الليل منه وتطلع بين عينيه الثريا

وبالرغم من مساوئه الاّ أنه تخلص من جملة من التناقضات بقوله الثريا لأنها تطلع في بقعة مظلمة .. وتخلص ثانياً من الترابط في التشبيه بالليل بقوله (يستمد) الليل منه فلم يجعله كالليل ليحكم على السامع بتصور نفسه نملة على جلد ذلك الأدهم ، ويكون الأدهم فضاءً وافقا له !! بل قال يستمد الليل منه .

ومع ذلك لم ينتبه الجرجاني للفارق .. ولم يذكر مقارنة لبيت ابن المعتز مع بيت ابن نباته وكأنه ينفِّذ بالفعل مشروعه القائل :

(خير الشعر أكذبه) ـ فقارن روعة هذا البيت مع بيت ابن المعتز .

<u>تنبيـــــه</u> :

أصعب شيء على الرسام المحترف رسم الفجر أو أول بزوغ الشمس لاضطراره إلى تدريج الألوان والإضاءة على صفحة الأفق الواسع !

ولو درى الرسامون أنه كالعلم الأبيض على الديباج الأسود لما أتعبوا أنفسهم والذنب هو ذنبهم لأنهم لم يقرأوا بلاغة الجرجاني ! .



القسم الثالث

نقد كتاب الجرجاني

(دلائـل الإعجاز)

إعجاز القرآن أم إعجاز الكلام؟

ولع الرجل ولعاً شديداً بافتراض أشياء من عنده ليردّ عليها بنفسه فهو وحده المفترض وهو وحده المعارض لهذا الفرض .. ولكنه يوحي لك أن هناك أمّة بل الأمم جميعاً تؤمن وتعتقد ذلك الفرض .. وأنّه لتفرّده بالنقد وتوقد ذكائه قد اكتشف خطأهم وسوء طريقتهم .

من هي الأمة التي آمنت قبل الجرجاني أن الفصاحة هي في اللفظ الواحد وأي عاقل أو جاهل صغيراً كان أم كبيراً آثروا عنه أنه ذكره قبل ذلك ؟

وإذن فلمن كرّس الجرجاني سبعين صفحة من صفحات بلاغته في الردّ على من زعم أن الفصاحة تكون في اللفظ خصوصاً دون الكلام ؟

وإذا كان ثمة أحد يتحدّث عن فصاحة اللفظ وحده فإنما يعني به كون اللفظ عربياً واقعاً على النطق الصحيح المتعارف عليه من غير (لحن) أو تشويه أو مما طاله من التأثر بكلام الأعاجم ـ فذلك هو المقصود من فصاحة اللفظ وهو أمر مختلف عن فصاحة الكلام التي تعني فصاحة اللفظ وفصاحة التركيب معاً بما يؤدي الى بلوغ المعنى المقصود للقائل .

وفي كلّ مرة ينسى الجرجاني نفسه ، وينسيه الله تعالى ما بدأ به

فيقول عبارات تنبأ الخبير وغير الخبير عن غياب الأمة التي كان يصارعها الجرجاني مثل العبارات الآتية :

- ولا أظن أحداً يخالف ذلك .
- فمن ظنّ ظناً يؤدي الى خلافه ظنّ ما يخرج به عن المعقول .
- وهذا هو الفيصل لمن عقل .
- ولا أظن أحدا يشك في ذلك .
- وهذا ما لا عذر لعاقل في خلافه .

وتلك عبارات ختام الردود .. ولكن عبارات بداية الردود هي الاخرى مشابهة لتلك :

- لا يتصور أن يتعلق الفكر بمعاني الكلم إقراراً
- ليت شعري هل من يتصور وقوع قصد من ذلك

وما شابهها من عبارات .

وفي وسط الردود كان يكرر : وهذا كله فكر في أمور معلومة .

وهذا كله مما لا شك فيه .. الخ .

ترى من هم اولئك الذين سمّاهم الجرجاني : الذين لهجوا بالأباطيل والذين عموا عن الطريق ، ومن هم الذين (لم يفرّغوا خواطرهم في تأمل ما استخرجناه) ، ومن هم الذين يريد الجرجاني أن (يزيدهم تبصيراً أنهم في عمياء من أمرهم) .. الى آخر عباراته وما أكثرها ؟

إني لا أتحدى الجرجاني وهو من الموتى ولكني أتحدى الأمم كلها

بعلمائها الذين اتّبعوا الجرجاني حتى صار إماماً لهم في البلاغة ـ أتحداهم أولاً أن يردّوا على هذه المقالات ردّاً تأخذ به جماهير الأمة والأمم كلها وثانياً أن يأتوا بشاهد واحد على لسان رجل واحد قبل الجرجاني ذكر شيئاً مما ذكره الجرجاني عن معنى (الفصاحة) ـ ليصح معه الرد عليه .

لم يذكر الجرجاني من هم هؤلاء الذين يتحدّثون وفي أي كتاب ولم يذكر عن أي راوٍ اخذ ما قالوه عن الفصاحة ؟

إن الرجل يعمد الى الأمور التي (لا يشك فيها) ـ فيزعم أن هناك من يشك فيها ويصوّر لك جمعاً من الناس يشكّون في تلك الحقيقة وينبري الجرجاني وحده لتفنيد آراءهم !

كلّ ذلك من اجل أن تكون له قوة الرد الحقيقية على (المذاهب) التي ليست (حقيقية) ولا وجود لها ؟!

أما قوله : لا يتعلق الفكر بمعاني الكلم أظن وان هذا غير متصور عنده فهو هراء. لأن المفردات يتعلق بها الفكر قبل الجملة وإنما تتحدد حركة الألفاظ وجهاتها من خلال نسبة بعضها الى بعض في الجملة .

لقد زعم دي سوسر نفس الزعم وقد سألنا من قبل في اللغة الموحدة كيف تظهر المعاني إذن إذا كانت الأجزاء (الألفاظ) لا تمتلك اية دلالة قبل التركيب ؟ هل رأيت في حياتك أشياء لا قيمة لها فإذا جمعتها ظهرت للمجموع قيمة خلافاً للأجزاء ؟

كلا . إن القيمة الكلية إنما هي مجموع قيمة الأجزاء كلها وتناسب بعضها مع بعض وهو قانون فيزيائي ومنطقي عام .. لذلك اضطر خليفة الجرجاني الى تسمية اللغة (بالنظام اللامنطقي) وحكمه بالمبدأ الذي سماه (المبدأ الاعتباطي) .

فإذا كان الجرجاني يتحدث عن القيمة المسبقة ويسميها (الفصاحة) فلقد قلب الامر كله رأساً على عقب !

وإني لأحسبه لا يتحدث الإ عن ذلك ومن هنا أصبح النظم عنده أساس المعنى المتحصل . ولكنه خالف فكرة النظم نفسها في جميع المواضيع لان غايته أبعد من تفسير اللغة .

لو كانت الألفاظ معدومة الدلالة خارج الجمل لكانت متساوية تماماً ولا فروق بينها مطلقاً بل ولكانت مثل قطع (الطوب) المتشابهة فكيف تظهر قيمة ودلالة للتركيب مع غياب الدلالة في كلّ جزء منه ؟

وهل صحيح أخي القارئ انك لا تمتلك أية فكرة ولا يعلق ذهنك بأي معنى حينما أتلو عليك الألفاظ المجردة الآتية : بحر ، تفاح ، سرور ، ألم ، موت ، جبل ؟

2. اختيارات عشوائية

نفتح كتاب دلائل الإعجاز بشكل عشوائي لنبيّن لكم كيف دسّ الجرجاني مقاطع الآيات القرآنية بين الأبيات والشواهد الشعرية واللغوية وأنه اخرج الجميع مخرجاً واحداً وأنه أجرى على الجميع حكماً واحداً بما يفهم منه أن الإعجاز الذي هو في (نظم) القرآن إنما هو في (نظم) غير القرآن أيضاً :

الاختيار الاول : ص - 286 / طبعة 1969 / القاهرة / الطبعة الأولى .

العنوان : فن من المجاز لم نذكره في ما تقدّم :

التسلسل على النحو الآتي :

تمهيد نصف صفحة - آية [فما ربحت تجارتهم] ، شرح لهذا المقطع من الآية ثلاثة أسطر ، انتقال الى بيت الشعر الوارد في التمهيد .

شاهد آخر : فنام ليلي وتجلّى همّي - مثال (رأيت الأسد) .

شعر : يحمى إذا اخترط السيوف / شرح للبيت كونه (كنز من كنوز البلاغة) ، شعر آخر : وسالت بأعناق المطيّ الاباطح / شرح نصف صفحة ثم عودة الى الآية مما يظهر منه بلاغة كلّ قول في نفسه ونظمه وغايته لا فرق بين الآية والشعر ، شاهد آخر / بيتان لحاجز بن عوف شرح لجهات اللطف في البيّتين نصف صفحة .

شاهد آخر ثلاثة أبيات لمجنون ليلى ، شرح لجماليات المجاز الحكمي في شعر المجنون نصف صفحة .

شاهد آخر / وصاعقة من نصله ينكفي بها / للبحتري . شرح لاستعارة البحتري وأسرارها الجمالية والبلاغية ثلث صفحة / شاهد آخر للبحتري : والبارقات كأنها...

تشبيه وشاهد آخر لاحق للخنساء شرح للشواهد نصف صفحة .

كلّ هذا والآن يمر مقطع من آية على النحو الآتي : ولا يعد هذا معد ما حذف منه المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه كقوله تعالى : [واسأل القرية] ومثل قول النابغة الجعدي :

وكيف تواصل من أصبحت   خلالتهُ كأبي مرحب

وقول الأعرابي : حسبت بغام راحلتي عناقا .. الخ

شرح للبيتين نصف صفحة ، شاهد آخر للمتنبي ، شرح للشاهد نصف صفحة ، مقارنة مع حسبت بغام راحلتي / نهاية الفصل .

المجموع : 9 صفحات

الشواهد الشعرية : 19 بين من الشعر

الشواهد المأثورة : 4 شواهد

الشواهد الافتراضية : 7 شواهد

الشواهد القرآنية : شاهد واحد هو (فما ربحت تجارتهم) مقطوع عما قبله وبعده.

الشروح : ثلاثة اسطر للشاهد القرآني والباقي للشواهد الاخرى

•

نتيجة الشرح والمقارنة : يوجد في الشاهد القرآني مجاز لان التجارة لا تربح نفسها بل يربح فيها وهو مجاز عادي جداً ، أما الشواهد الشعرية والنثرية فهي آيات من آيات الفن والفصاحة والبلاغة !

تنبيــــــــه :

معلوم أننا في الحل القصدي وضعنا لأول مرّة إعجاز القرآن في موضعه وكشفنا لأول مرة عن سرّه الدفين الكائن في النظام العام والمرتبط بإلغاء المترادفات وثبات المعنى الموحّد والدلالة الأصلية لكل لفظ مما يوجب العجز التام عن الإتيان بأي تركيب (جملة مفيدة) من جنسه واقعة ضمن هذا النظام الشامل ـ انظر لفهم الفكرة كتابَيْ النظام القرآني واللغة الموحدة في حين سعت نظرية الإعتباطية (ونظرية النظم) الى إثبات أنه (ص) تقوّله .



الصفحة - 216 / العنوان فروق في الحال لها فضل تعلّق بالبلاغة

تمهيد على طول صفحة ، شاهد شعري لبشار : إذا أنكرتني بلدة . شاهد آخر لأمية : فاشرب هنيئا عليك التاج مرتفقاً . شاهد آخر لوائلة السدوسي أخذه عن الجاحظ ، شاهد آخر لابن السكيت ، شاهد آخر للفارسي ، شاهد آخر للاخطل - شرح نصف صفحة . مثال : جاءني زيد يسعى غلامه بين يديه ، شاهد آخر لعلقمة ، شاهد آخر للأيادي .

والآن يأتي الجرجاني بثلاثة مقاطع من ثلاث آيات ليبرهن أمر هذا النوع (كله يستمر على الغنى عن الواو وعليه التنزيل والكلام) .

وهذا هو بيت القصيد ... التنزيل والكلام سواء في هذا الأمر .

لا شرح ولا إضافة على مقاطع الآيات بل تدافعت سوية في سطرين .

ويستمر الجرجاني : شاهد آخر للسلّوي ابن همام ، شاهد آخر للحنفي ، شاهد آخر من قصة عبد الله بن عتيك حين دخل على أبي رافع ، شاهد آخر للدارمي بعد شرح نصف صفحة ، بيتان عن مصعب ابن الزبير لمالك بن رفيع : أتاني مصعب وبنو أبيه ، شاهد

مفترض ، شاهد من قول أبي الأسود ، شاهد آخر لعكرشة ، شاهد آخر لأرطاة الشاعر الأموي وصفه بأنه (لطيف جداً) ، شاهد آخر مثله في (الحسن واللطف) لأعشى همدان ، شاهد آخر مفترض ، شاهد آخر لخالد بن يزيد ابن معاوية فيه جماليات لا يهتدي الى وضعها (بالموضع المرضي الا من كان صحيح الطبع) حسب تعبير الجرجاني ، شاهد آخر بغير الواو لجندح المرّي ، شاهد آخر لابن عبد العزّي ، شاهد آخر وصفه بأنه في غاية الحسن والجمال لأحد الخوارج يصف أصحابه كما في الهامش ، بيتان للأعرابي ، شاهد آخر للفرزدق ، شاهد آخر لابن الرومي ، شرح صفحة ونصف ، شاهد لعلقمة ، شرح للشواهد المفترضة ثلاث صفحات ، استشهاد بشطر اية لإثبات فرضيته بوضع الجملة من المبتدأ والخبر موضع الفعل والفاعل ، شطر من شعر بشار ، شرح صفحة ، شاهد آخر لسعد بن ناشب ، شرح نصف صفحة ، نهاية الفصل .

المجموع : 16 صفحة

الشواهد الشعرية : 29 بيتا وشطر بيت

الشواهد المأثورة : ثلاثة شواهد

الشواهد المفترضة بجملة زيد وعمرو : 6 ستة شواهد .

الشواهد القرآنية : شاهدان . الاول ثلاثة أسطر سوية لإثبات أمر التنزيل والكلام سواء في الغنى عن الواو كما رأيت . والثاني قبل نهاية الفصل لإثبات فرض جديد فرضه هو جاءه بالشاهد القرآني

وبسطر واحد على النحو التالي :

(.. لأن المعنى على النصب نحو اضرب زيداً ووضعوا الجملة موضع الفعل والفاعل في نحو قوله تعالى : أدعوتموهم أم أنتم صامتون لأن الأصل في المعادلة أن تكون أدعوتموهم إليه صَمَتّم) . انتهى .

فأين هو إعجاز القرآن في هذا الفصل ؟

وكيف يحل الفعل (صمَتّم) محل الحال (وأنتم صامتون) - وفرضية النظم تقتضي الاختلاف بين القولين (جاءني زيد مسرعاً) و (جاءني زيد وهو يسرع) وهما شاهدا الجرجاني في أول ما بدأ بتأسيس الفكرة ؟

وكيف تحل دلالة اشتقاق محل دلالة اشتقاق آخر فما فائدة الاشتقاق إذن ؟ وما فائدة التنوع في اشتقاق الصيغ المختلفة على أصل واحد ؟ وكيف يكون مراد المتكلم واحداً والصيغ مختلفة ؟ ولماذا لا نعثر على مثل هذا التقدير والتغيير في الشواهد الأخرى ونجده دوماً في الشواهد القرآنية وحدها ؟



4. اختيار عشوائي آخر

صفحه ـ 213 الموضوع : فصل في (الذي) . قال الجرجاني :

إعلم أن لك في (الذي) علماً كثيراً وأسراراً جمة وخفايا إذا بحثت عنها وتصورتها اطلعت على فوائد تؤنس النفس وتثلج الصدر بما يفضي بك إليه من اليقين ويؤديه إليك من حسن التبين ..) انتهى .

هكذا يبدأ الجرجاني هذا الفصل ـ وانت الآن تتشوق لمعرفة الأسرار الجمة والخفايا في (الذي) ، وتسال في أي نوع من الشواهد من الأولى وفي أي السّور ؟

لكنك واهم . فالجرجاني يتحدث عن الأجزاء ، الأجزاء في الكلام وحسب !

وعنوان الكتاب هو (دلائل الأجزاء) . وانت واهم منذ البداية أدعوتموهم ظننت أنه يتحدث عن إعجاز القرآن :

(.. ويؤديه إليك من حسن التبيين ، والوجه في ذلك أن تتأمل عبارات لهم فيه لِمَ وُضعَ ولأيِّ غرضٍ أُجتلب وأشياء وصفوه بها) .

ويشرح الجرجاني تلك الأسرار الجمة والخفايا بثلاث صفحات فيها ثلاث شواهد مفترضة . ولايأتي بأنه شاهد قرآني ويخلو الفصل من أية إشارة ولو عابرة الى الاستعمالات القرآني لهذا الاسم



5. النظم والإعجاز نتيجة وتناقض

نظرية النظم للجرجاني لم تفسر إعجاز القرآن كما توهم الناس منذ قرون !

لسبب واضح هو أن النظم عند الجرجاني هو تسلسل الأعرابي على نحو منتظم في العبارة بحيث أن تغيير مواقعها يخلّ بالمعنى الذي يقصده القائل .

إذا فكل آية قرآنية هي معجزة ! وذلك أدعوتموهم افترضنا مثل ما رأى الآخرون أنه حينما تحدث عن الشعر فقد تحدث عن القرآن !

ولكن عندهم أن القرآن ما تحدى بآية واحدة بل تحدى بسورة واحدة ومعلوم أن أقل سورة بعدد الأولى هي النصر وآياتها ثلاثة .

أن ولع الجرجاني بنظريته أعماه عن هذا السؤال ولو كان سأل نفسه لأعرض عن نظريته العجيبة !

أن الأجزاء أوسع واعظم مما تتصوره جميع العقول فضلاً عن عقل الجرجاني وحده !

وتناقض الجرجاني مع نفسه !

فإذا كان النظم هو ترابط المفردات بطريقة معينة لا يؤدي المعنى

المقصود سواه فما أحسنه من رأي .. لكن الجرجاني هدّمه في جميع سطوره حينما قام بتأسيس طريقته في تقدير الجملة بنظم آخر وحينما قدّم وآخر كما يشاء فاسأله : أليس النظم الجديد المفترض يؤدي الى معنى آخر غير النظم الاول فأين ذهبت نظريتك ؟ إم كان ذلك (طُعماً) لإزدراد المزيد من السموم ؟

وكيف جعلت النظمين أو الأربعة بمعنى واحد حينما قدّرت قوله تعالى (لا تقولوا ثلاثة) بأكثر من صورة مختلفة ؟؟

6. تفسير الجرجاني لقوله تعالى لا تقولوا ثلاثة .

ليته إذ قال أن الذين قدّروا هذه العبارة القرآني بقولهم إنها بمعنى (ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة) . ارتكبوا عظيماً في إثبات وجود آلهة ونفى عددها .. فتقديرهم خاطئ جداً لان معناه آلهتنا عديدة لكنها ليست ثلاثة !

ليته إذ قال هذا الكلام التزم به الى الآخر والتزم بنظرية النظم فلم يقدّر كتقديرهم .. لكنه أبى الا أن يفعل لان قوله هذا لحمٌ في سنارة صيده .

فقال : ما استخرجناه أدى هذا التقدير الى الفساد وجب العدول عنه الى غيره والوجه والله اعلم أن تكون ثلاثة صفة مبتدأ ويكون التقدير (ولا تقولوا لنا ثلاثة آلهة) ثم حذف الخبر (لنا) فبقى ولا تقولوا آلهة ثلاثة ثم حذف الموصوف آلهة فبقى ثلاثة !

فأنظر ماذا فعل فقد عاد الى ما بدأوا به وفعل أسوأ مما فعلوا .

ذلك لان النهي تعلّق مرة أخرى بالعدد : أي لا تقولوا لنا ثلاثة آلهة بل قولوا أربعة أو عشرة أو ماءه لا فرق فالمنهي عنه هو الثلاثة فقط .

وكأنه شعر بذلك فقال : الأول يثبت والثاني لا يثبت آلهة .

فان قلت : أن كان لا يوجب آلهة فانه لا تنفيه ؟ وأجاب على

السؤال بقوله :

قيل ينفيه ما بعده وهو قوله تعالى : أنكرتني الله إله واحد ؟

فاسأله أين هي المشكلة إذا ؟ حتى أدعوتموهم أدرك الغرق تشبث بالمقطع اللاحق .. وقد كنت تناقش المقطع الأول منفصلاً : أن تقديره على هذا النحو خاطئ .. فما شطت بك الأرض ولكن نقلت من السواد الى السواد !

ولكنه رغم ذلك رضي بالتقدير باعتباره لا يثبت آلهة ولا ينفيها .. ونحن نقول بل يثبتها آيات مادام متعلقا بالعدد لا بوجود الآلهة .

لأنك لو قلت لجماعة : لا تقولوا ثلاثة : أن تقديره (لا تقولوا لنا ثلاثة شعراء) فالسامع يفهم انهم ثلاثة ما بدأ يأمر بالكتمان والتستر عليهم فأصبح تقدير الجرجاني لا يثبت الآلهة وحسب بل ويثبت عددها آيات !

من خلال أن النهي تعلق بالثلاثة فقط وكل عدد غيره فوق الثلاثة جائز لان الواحد والاثنين يستلزم تغييراً في صيغة الجمع آلهة وهم لا يقدّرون الجمل إذا اقتضى التقدير تغييراً في بقية الألفاظ !

تقدير آخر للجرجاني في قوله تعالى
ـ لا تقولوا ثلاثة ـ

قال الجرجاني : ولا يمتنع أن تجعل المحذوف في موضع التمييز دون الموصوف ويكون التقدير : (ولا تقولوا ثلاثة آلهة) وتقديره

: (ولا تقولوا لنا أو في الوجود ثلاثة آلهة) .

فانظر الى هذا التقدير الذي انجب تقديرا آخر هو عين التقدير الاول والنتيجة : لا تقولوا في الوجود ثلاثة آلهة بل قولوا عدداً آخر أو يكون معناه : لا تذكروا العدد لأنكم لا تعرفونه المبدأ كثير لا يحصى أو متغيّر لا يعلم أو يكون : اكتموا العدد وأحفظوا السرّ فانهم ثلاثة فعلاً !

قول المنهج القصدي في الآية

لا يوجد هنا أي احتمال لأي تقدير . لأن اللفظ المقدّر موجود في نفس الآية فهو لم يحذف ليقدّر مجدداً . وذلك أن الآيات مترابطة لايمكن فصل جزء منها .

أليس قوله تعالى : [ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم أنكرتني الله اله واحد] مترابط مع بعضه ومع ما يسبقه وما يلحقه ؟

فاللفظ المقدّر مفرد لا جمع هو نفس لفظ الجلالة (الله) والذي اصله (الإله) فأدغمت اللامان وأزيلت الهمزة والألف الثاني فصار (الله) - (هذا تخريجهم للفظ الجلالة) - ولفظ الإله لا يطلق الا على الإله الواحد كما هو معلوم لوجود أل التعريف .

ما استخرجناه كان لابد من تقدير على عادتهم العجيبة فهو : ولا تقولوا الله أمة (□ الإله) ثلاثة .. فيدخل نفي التعدد من أول العبارة الى آخرها ويوضحّه : أنكرتني الله أو (الإله) إله واحد .. حيث

يتعلق (المحذوف) المزعوم باللفظ المذكور لاحقاً.

فكيف يقدّر هو وغيره المحذوف المزعوم بصيغة الجمع وهم يريدون من الجملة أن تفيد نفي التعدد ؟

فالجرجاني لم يميّز شأنه شأن الجميع بين المخاطبين والمقصودين من القولين :

قوله تعالى [لقد كفر الذين قالوا أن الله ثالث ثلاثة] / المائدة ـ 73

وقوله [ولا تقولوا ثلاثة] / النساء ـ 171

إذ أن هناك طائفتين تمثلان أسوأ وأهون القائلين بالتثليث من النصارى . وتقع بينهما أكثر من تسعة اتجاهات في فهم هذا التثليث .

فالذين قالوا أن الله الذي هو إله ثالث ثلاثة فقد اثبتوا ثلاثة آلهة وهو أسوأ فَهْم للتثليث وقولهم كفر . والذين قالوا : الإله واحد لكنه ثلاثة . وهي طائفة في النصارى جمعت بين القول بالتوحيد الخالص وبين التعدد في الاقانيم في مفهوم غامض ومعقّد للغاية . لا يفهمه حتى قادة الاتجاه أنفسهم ـ وهؤلاء لم يكفروا مثل أولئك فقال : انتهوا خير لكم ! لان قولهم مخالف لاعتقادهم فافهم .

الأ تراه قال عبارتين في التوحيد مختلفتين مع كلّ منهما :

[لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ـ بعدها : وما من إله إلا إله واحد]

[لا تقولوا ثلاثة انتهوا خير لكم ـ بعدها : أنما الله إله واحد ..]

فأوضح للذين كفروا بقولهم هو ثالث : أنه ليس من إله الا إله واحد لأنهم عدّدوا الله نفسه !

وأوضح للذين قالوا الإله الواحد ثلاثة : أن هذا الإله الذي تؤمنون به هو الله وأنه واحد . فانتهوا عن القول . ولم ولا فروق أن ينتهوا عن الكفر لان الكافر لا ينتهي عن الكفر .

[أن الذين كفروا سواء عليهم أءنذرتهم إليه لم تنذرهم لا يؤمنون]

ثم انظر الى الإعجاز المذهل في ذكر الفريق الثاني مع الأول في مورد المائدة :

[لقد كفر الذين قالوا أن الله ثالث ثلاثة وما من إله الا إله واحد ..]

فكأن السامع تذكّر الفريق الثاني الذي يقول ثلاثة ولا يعني الأ الواحد فسأل : والذين يقولون ذلك ويعنون أنه واحد هل يكفرون ؟

فقال : [ولئن لم ينتهوا عما يقولون ليمسّن الذين كفروا منهم عذاب اليم]

فجمعهما معاً في مورد المائدة فانتبه . فبعض هؤلاء كفر وبعض لم يكفر فقال (منهم) بينما كفَّر الفريق الاول كلهم [لقد كفر الذين قالوا أن الله ثالث ثلاثة] .

فزعم آخرون من أمثال الجرجاني أن (منهم) في الآيات مزيدة !!

فافهم وتأمل وأعد القراءة أن لم تفهم لأني أوضحت لك الأمر بطريقة تظهرك على الإعجاز الفعلي في كلّ القرآن باعتباره (نظاماً) محكماً ونسيجاً واحداً لا (نظماً) في كلّ مقطع !

الجرجاني هو الذي بنى أساس تخريب اللغة بافتراضاته العجيبة التي انطلت على الملأ ، ذلك أن هذه الأمة ولعت ولعاً شديداً بكثرة التأليف مع ضعف النظر والتدقيق وعلى عكس ما تظن .. فإنها أكثر الأمم تحدّثا عن اللغة مفرداتها ونحوها وإعرابها ولكنها في الواقع أبعد الأمم عن فهم لغتها الخاصة فضلاً عن وضع نظرية حصيفة في علم الألسن .

قال الجرجاني في ص - 162 : الأ ترى إنك إذا قلت (أتانا وقد طلعت الشمس) وذلك أذا استبطأت أنساناً وعكس هذا إذا قلت (أتى والشمس لم تطلع) كان أقوى في وصفك له بالعجلة والمجيء قبل الوقت الذي ظنَّ أنه يجيء فيه من قولك (أتى ولم تطلع الشمس بعد) ، هذا هو كلام لا يكاد يجيء الا نابياً والكلام البليغ هو أن تبدأ بالاسم وتبني الفعل عليه. انتهى .

كان الولى أن تسمّى نظرية الجرجاني (بالقضم) لا (النظم) لأنها قضمت اللغة والتراكيب قضماً .

أيرى الجرجاني أن الجمل المبدوءة بفعل وهي الجمل الفعلية ليست بليغة ؟

ماذا يرمي الجرجاني بقوله : ومثل ذلك قوله : (وقد اغتدي والطير لم تكلّم). أيرمي الى أن الجمل الفعلية الكثيرة في القرآن

ليست بليغة ؟ وان أشعار الجاهلين ابلغ منها ؟

كيف وهناك الكثير في كلام الله تعالى ما كان مبتدءً بالفعل لا الاسم :

أتى أمر الله ، أتاهم العذاب ، قد جاء أمر الله ، إذا جاء نصر الله والفتح ، وجاءت سيّارة ، وقال فرعون ، وقال الذين كفروا ، قل لا أسألكم أجرا . ... الى مئات الموارد ؟

لقد ظن الجرجاني أن القائل : أتى ولم تطلع الشمس بعد .. أمر يتكلم بكلام (لا يجيء الا نابياً) . بينما تكون هذه العبارة ذات معنى مختلف عن العبارة الأولى : (أتى والشمس لم تطلع بعد). لأن تقديم طلوع الشمس كفعل على اسمها ينبئ عن عجلة في المجيء اكبر مما يتوقع القائل .. وخلاف الاتفاق في الوعد بينهما ، بينما العبارة الثانية تؤكد أن مجيئه في عين الوقت المتفق عليه ! لماذا ! لأنه حينما قدّم الفعل أوحى الى السامع أن الموعد هو الطلوع بينما العبارة الثانية أوحى إليه فيها أن الموعد قبل الطلوع !

ويمكنك التأكد من ذلك بالتأمل فيه أولاً ووضع الاستفهام المناسب لكل عبارة ثانياً هكذا :

هل أتى وقد طلعت الشمس ؟ الجواب : أتى ولم تطلع الشمس بعد لان السائل قدّم الفعل ، فالجواب على نفس الترتيب .

والسؤال ينبئ أن الموعد هو الطلوع .

المبدأ الثانية فالسؤال فيها : هل أتى والشمس قد طلعت ؟ وهذا

التغيير في السؤال وتقديم الفاعل (الشمس) قد غيّر العبارة كلها وأَفهم السامع أن الموعد قبل الطلوع وأنه يسأل عما إذا كان قد أتى والشمس قد طلعت . وجوابه : أتى والشمس لم تطلع بعد . فتم تقديم الشمس عن الفعل في صيغة السؤال والجواب معاً وهذا كله هو عكس ما قاله الجرجاني تماماً .. وليست الثانية نابية كما زعم بل هو تركيب صحيح لمعنى مختلف .



ص - 424 . بعنوان (فصل) ليس تحته عنوان قال الجرجاني وبنفس نبرة كلامهُ المليئة بالغرور وحيث قال :

(قد بلغنا من مداواة الناس من داءهم ، وعلاج الفساد الذي عرض في آراءهم كلّ مبلغ ، وانتهينا الى كلّ غاية ، وأخذنا بهم عن المجاهل التي كانوا يتعسفون بها الى السّنن اللاحب ، ونقلناهم من الآجن المطروق الى النمير الذي يشفي غليل الشارب ولم ندع لباطلهم عرق ينبض الا كويناه ولا للخلاف لسان ينطق الا أخرسناه ، ولم نترك غطاء على بصر ذي عقل الا أحسرناه ..) .

ولمّا انتهى من ديباجته قال :

(اعلم أنه لما كان الغلط الذي دخل على الناس في حديث اللفظ كالداء الذي يسري في العروق ويفسد المزاج وجب أن يتوخى دائباً فيهم ما يتوخاه الطبيب في الناقة من تعهده بما يزيد في منته (أي قوته) ويبقيه على صحته ويؤمنه النكس في علته) .

قال مؤلف هذه الأوراق : صدق القائل ، خذوا الحكمة من أفواه المجانين فأن جماعة اتّبعت الجرجاني وهو يهينها هذه الإهانة ويمثلها بالناقة الهزيلة المنكسة من علتها .. المتداعية صحتها الخائرة قوتها ويمثل نفسه فيها طبيبها .. المتتّبع للداء الذي يسري في عروقها لهي جماعة بهذا الوصف فعلاً . ..! بيد أن الذين يؤمنون

بوجود قيمة ذاتية في اللفظ هم أمة أخرى بكل تأكيد . ونسجل لك الآن ثبتاً بمواضيع هذا الفصل :

ـ أربع صفحات لشرح الداء الذي ذكره الجرجاني . امتلأت بعبارات التبجح والتهكم معاً واصفاً من لا يؤمن بأقواله بمختلف الأوصاف : شدة الغفلة ، خراب العقول ، الغواية ، اتّباع الهوى ، تأسيس الفساد ، التورط بالجهالات .. الى ما يصعب إحصاءه

ـ شواهد : ثلاثة أبيات لأبي نُخيله وبيتان لأبي تمام .

ـ مثال قديم ، بيت للهلالي ، بيت للبيد وآخر للبحتري وثالث لإبراهيم بن المهدي وآخر لابن أبي فنن .

شرح صفحة وشاهد آخر : بيتان للحطيئة ، شرح صفحة أخرى وبيت لحسان ، شرح آخر وبيت للمتنبي وآخر للبحتري .

ـ صفحة أخرى فيها سبعة شواهد شعرية مختلفة .

ـ صفحة أخرى ليس فيها شروح بل أبيات وشواهد عددها عشرة .

ـ صفحتان واثنان وعشرون بيتاً لطبقات مختلفة من الشعراء .

ـ خمسة صفحات أخرى وشواهد شعرية ما يقرب من خمسين بيتاً لشعراء مختلفين يتخللها نماذج من الأشعار وأبيات لبعض الخوارج وأبي نؤاس مثلما يتخللها نماذج لشعراء جاهليين ، شرح صفحة لشاهد أبي نؤاس .

ـ ثلاث صفحات مع ستة وعشرين بيتاً آخر . شرح صفحة واحدة

لشاهد المتنبي.

ـ شرح صفحتان مع شواهد شعرية ، ثلاثة عشر بيتاً .

ـ صفحتان أخريان واثنان وعشرون بيتاً .

ـ ثلاث صفحات وخمسة وثلاثين بيتاً .

عودّة الى الشرح : لإثبات أن الإعجاز ليس في الحروف ومذاقها ولا في سلامتها مما يثقل اللسان من حيث يرى الناظر أن كلامهم ليس كلام من خطر ذلك منه ببال ..الى آخر عباراته .

تثبيت أن الإعجاز ليس في اللفظ !!!

وبالتالي فان إعجاز القرآن ليس في اللفظ بل بالمعاني المتحصلة من اللفظ . لكن قارئ الجرجاني سيدرك بلا شك أن الشواهد معجزة والقرآن ربما هو معجز أيضاً وإلا فكيف تصح النتيجة من المقارنة ؟ لكن الجرجاني آمن من انكشاف الامر لأنه يعلم أنه ليس هناك قارئ حقيقي بل هي (ناقة جرباء) تحتاج الى كيّ وهاهو يعالجها !

الخلاصة :

عدد الصفحات : 33

الشواهد الشعرية : 199 بيتاً (مائة وتسعة وتسعين بيتاً !) .

الأمثال : واحد .

الآيات القرآنية : لا يوجد !

الحديث الشريف : لا يوجد ! .

انتبـــــــــــه !

اسم الكتاب : دلائل الإعجاز !! والمفروض أن المقصود إعجاز القرآن لا سواه ولكن أنظر :

عدد المرات التي ذكر فيها لفظ الجلالة أو أسم من أسماء الله بما في ذلك الشعر : ثلاثة موارد. موضوع البحث : إعجاز القرآن !!! أو هكذا يفهم من عنوانه (دلائل الإعجاز) !

توزيع موارد ذكر أسماء الله :

الأول : في البسملة في أول الفصل .

الثاني : في الجملة الأخيرة في نهاية الفصل ونصّها : ونسأل الله التوفيق والعون.

الثالث : في شروح النتيجة في النص الآتي :

(ذلك أن شيء يؤدي الى الآيات يكون القرآن معجزاً لا بما كان قرآناً وكلام الله عز وجل) ./ ص 257 .

ومعنى ذلك : أنه ليس بمعجز لأنه كلام الله . . بل للنظم الذي هو مطّرد في كلّ كلام !.

والدليل هو الشواهد .

تنبيـــــــه :

الدسيسة في هذه الفقرة هي : فصلُ الإعجاز عن القرآن ـ بتعميم أن الإعجاز لا يعود الى القرآن من حيث هو (كلام الله) بل من حيث هو نظم للكلام ! والنظم عام في كلّ كلام وليس مقصوراً على كلام الله .

ولذلك جمع الجرجاني القليل من كلام الله مع الكثير جداً من كلام غيره في نسق واحد وأجرى على الجميع حكماً واحداً ـ مع التأكيد المستمر على مزايا كلام الخلق والصمت المستمر عن مزايا كلام الخالق .

تنبيه آخر على حيلة الجرجاني :

أن حيلة الجرجاني في الفصل المتقدّم كانت على النحو الآتي :

إذا كانت هذه الأمة ترفض أو فيها من يرفض الآيات ينكر أحد أن القرآن معجز فعند الجرجاني طريقة فذة هي : ليكن معجزاً .. وليكن كلامنا هو الآخر معجزاً .. !

فالنتيجة واحدة : ألستم تريدون إنكار الإعجاز ليتساوى كلام الله مع كلامنا ؟ فإذا عجزتم أن تنزلوا بالقرآن الى كلامنا فارفعوا كلامنا ليساوي كلام الله ! . فهنيئاً لأمتنا بإمامها الجرجاني .

9. افتعال الجرجاني لأحاديث بلا موضوع

قال الجرجاني تحت عنوان : فصل في مسائل (إنما) :

أن ناسا من النحويين قالوا في نحو قوله تعالى : [قل إنما حرّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن] : أن المعنى : ما حرّم ربي الا الفواحش .

وذكر عن الزجّاج قوله في آية [إنما حرّم عليكم الميتة والدم]أن معناه ما حرّم الا الميتة والدم .

وراح الجرجاني يحاول تخريج كلامهم في كلام هو الغاية في السفسطة بالرغم من أن كلام هؤلاء هو أحد المعاول الهادمة لنظرية الجرجاني في النظم . فكان يكدّ ويتعب لإثبات شيء ثم يعود الى نقضه فمثله كمثل (التي نقضت غزلها من بعد قوة).

كيف تكون : إنما حرّم الميتة مساوية لقوله ما حرّم الا الميتة ؟

لان العبارة الآخيرة هي مؤلفة من ما النافية وأداة الحصر والمعنى أنه ليس هناك من محرّم سوى الميتة والدم .. والى آخر الآية .

بينما العبارة الأولى تضمنت أن التوكيد مع ما الموصولة والمعنى أن الذي حرّم في هذا الموضع من الحديث وما يدور حوله من الأطعمة والأشربة هو الميتة والدم .. لان هناك محرّمات أخرى في مواضيع أخرى .

والدليل على ذلك آيات وآيات كان على الفقهاء أن يردّوا ويصححوا بها كلام النحويين لو كانوا يعلمون . فكم من محرّم من الصيد ما داموا حرماً وكم من محرم في وقت دون وقت وكم من محرّم في باب دون باب ؟

فكيف اخرجوا العبارة القرآنية بطريق الحصر ؟ أم كان هؤلاء لا يصلّون ولا يحجّون ولا شأن لهم ببقية المحرّمات ؟

قال الجرجاني : ليس معنى كلامهم أن المعنى في هذا هو المعنى في ذاك ؟

فلا ادري كيف يقرأ الجرجاني سطورهم ؟ ألم يقرأ قولهم : معناه ما حرّم الا الميتة ! فكيف لا يعني أن المعنى في هذا ليس المعنى في ذاك ؟

ويتخبط الجرجاني لتوضيح مقصودهم بعبارات عجيبة وأمثلة اعجب فيقول :

لأنه ليس كلّ كلام يصلح فيه (ما) و (الا) يصلح فيه (إنما) !

فلماذا قلب الجرجاني المعادلة ؟ إذ المفروض أن يأتي بشاهد لـ (إنما) لا يصلح فيه (ما و الا) وليس العكس لان هذا هو موضوعه المبحوث فيه !

وجاء بالشاهد : قوله تعالى : وما من إله الا الله

وزعم أنه لو قدّر كذلك لكان : إنما من إله الله وهو بلا معنى !

وعلى نفس تقديره المعكوس ومثاله الغريب عن الموضوع فالتقدير ليس كذلك بل هو :

إنما الله إله !

لكن من الواضح أنه لا يفيد الحصر لان المقارنة خاطئة من الأصل .

فالجمل المبحوث فيها تضمنت فعلاً : إنما حرّم ربي .. ، إنما حرّم عليكم . وهذه الجملة : ما من إله الا الله جملة مؤلفة من نفي دخل على شبه جملة مع أداة الحصر فما هي علاقته بالجملة الفعلية ؟

لا ادري بأي شيء التزم هؤلاء : بقواعدهم الخاطئة من الأصل أم بالمعاني أم بالمنطق .. لاشيء التزموا به .. وما هذا الا موضوع اخترعته الاعتباطية من نفسها اختراعاً .

تنبيــــــــه :

راح الجرجاني يسرد الأمثلة على النحو الذي لا يدري ما هو جامعاً بين الآيات والشواهد الشعرية في خلطة واحدة :

[إنّما يستجيَبُ الذيَن يسَمعوُن]، [وإنمّا أنتَ مُنذرٌ] ، مع إنما مصعب شهاب من الله وإنما أنت والد : لابن قيس الرقيّات والمتنبي .

[إنمّا حرَّم علَيكُم المَيتة] ، مع إنما يدافع عن أحسابهم أنا

ومثلي للفرزدق .

ما وجدت الا شهاب ، مع [إنْ أنتمُ الاّ بشرٌ مثلُنا] ...

[اللهُ يستهزَئ بِهم ويَمدُهم في طُغيانِهم يَعمهُون] ، مع : زعم العواذل أننّي في غمرة ... وهكذا دواليك .

وهذه الأمة تقرأ في كتاب الله : (قُلْ لَو إجتمعتْ الأنسُ والجنُّ على أنْ يأتوُا بمثلِ هذا القرآن لا يأتونَ بمثلهِ ولَو كان بَعضُهم لبعضٍ ظهيرا) . ومع ذلك فقد جمعت ولازالت تجمع هذا القرآن مع أقوال السفهاء من الجن والأنس في مكان ضيق واحد تجُري على الجميع قواعدها التي ابتدعتها ! من غير أن يثير ذلك غيرةَ رجلٍ منهم .

قال الجرجاني وهو يشرح الأسئلة المقدّرة للفعل (قال) :

واعلم أن الذي تراه في التنزيل من لفظ (قال) مفصولاً غير معطوف هذا هو التقدير فيه كقوله تعالى [هلْ أتاكَ حديثُ ضيف إبراهيمَ المكَرمين إذْ دخلوا عليه فقالوا سَلاماً قالَ سلامٌ قومٌ مُنكرَوُن] جاء على ما يقع في انفس المخلوقين من السؤال فلما كان في العرف إذا قيل لهم : دخل قوم على فلان فقالوا كذا ، أن يقولوا : فما هو ؟ ويقول المجيب قال كذا اخرج الكلام ذلك المخرج لان الناس خوطبوا بما يتعارفونه ... الخ .

ثم قدّر الجرجاني الأسئلة الملائمة هكذا : فقربه إليهم قال الا تأكلون ؟

السؤال هو : فما قال حين وضع الطعام بين أيديهم ؟

قال مؤلف هذا الكتاب : ما أدراه أن السؤال على هذا النحو وما أدراه أن الضرورة العرفية تقتضي خلافه ؟ إذ المتعارف أن الرجل إذا وضع الطعام بين يدي قوم فالسامع للقصة ننتظر منه أن يقول : فما قالوا حين وضع الطعام ؟

ولا يسأل السامع : ماذا قال الواضع للطعام ! فانتبه أيها القارئ النبيه !

ولذلك جاء الكلام بخلاف المتعارف لأمر مقصود ترك ذكره وما

تركه الا لأن السؤال المقدّر بخلافه .. لأنه لما قال : (الا تأكلون) فهم السامع أمراً مضى وجاء بخلاف توقعاته وهو انهم لم يأكلوا كما هو المتعارف فتحوّل السامع الأن لينظر الى إبراهيم (υ) لان الصورة التي يعرضها القرآن هي بخلاف اية صورة يعرضها أي كلام للمخلوقين .. فهو يعرض الصورة شاخصة حيّة متحركة كما لو كان السامع يشاهد الحدث واقعاً أمامَ عينيه . ونعود الى كلامه فنقول : هكذا قدّر الجرجاني جميع الأسئلة المضمرة بزعمه بحيث لا يبقى معها شيء يمكن فيه للمرء أن يدّعي أن كلام الخالق يختلف عن الكلام المتعارف بشيء .. فقتل كيف قدّر ثم قتّل كيف قدّر !

انظر الى الأسئلة المقدّرة وأجوبتها المنزّلة :

س : فما قالوا حين رأوه وقد تغيّر ودخلته الخيفة ؟

ج : قالوا لا تخف .

وفي قصة موسى (υ) : فما قال موسى له ؟

ج : قال ربُّ السمواتِ والأرض

وفي قصة مؤمن يس : [فكذبوُهما فعززّنا بثالث].

سؤال الجرجاني : فما قالوا ؟ ج : [قالوا أنا إليكُم مرسَلوُن] ؟

بخ بخ للجرجاني ما هذه الكنوز البلاغية التي يستخرجها من التنزيل ؟

وكأن العقول البشرية عاجزة عن الإتيان بمثل أسئلته المقدّرة العجيبة لسياق حواري تام بين طرفين لا يحتاج الى أن تقدير مزعوم

؟ !

على أنك تلاحظ بوضوح كاف : أنه لما قال : فكذبوهما فعززنا بثالث ، فالمتوقع كلام الثالث بعد تكذيب الاثنين ! وإذا كان ثمة سؤال مقدر فهو : فما قال الثالث ؟ وليس فما قالوا .. ويفاجأك القرآن أن الجميع قالوا وليس الثالث وحده وهنا تكمن البلاغة وأسرار علم النفس وعظمة الأنبياء والرسل وأشياء أخرى في كلام الله .

وهكذا يسترسل الجرجاني في تقدير الأسئلة الملائمة لجميع نصوص (الحكاية):

فما قال فرعون ؟ : [قالَ أن رسَولكُم الذي أرُسلَ إليكُم لَمجنُون]

فما قال موسى ؟ : [قالَ ربُّ المشرقَ والمغربِ وما بينهَما أنْ كُنتم تعقلون]

فما قال فرعون ؟ : [قال لئن اتخذتَ إلهاً غيَري لأجعلنَّك من المسَجونين]

فما قال موسى ؟ : [قالَ أو لوُ جئتكُ بشيءٍ مُبين] .

فما قال فرعون ؟ : [قال فأتِ به أنْ كنَت من الصادقين]

قال الجرجاني : جاء ذلك كله على تقدير السؤال والجواب كالذي جرت به العادة بين المخلوقين !

وقد رأيت أنـه بخلاف مـا جرت بـه العادة بين المخلـوقين لأنـه بخلاف كلام المخلوقين كونه كلام معجز وكلام المخلوقين غير معجز .. فان كان الجرجاني يريد إثبات أنه ككلام المخلوقين لا فرق . فلعنة الله على بلاغة الجرجاني !

<u>إنتبـــــــــــه</u> :

إذا وضعت طعاماً لضيوفك فانك تقول : تفضلوا كلوا واشربوا . ولا تقـول : الا تـأكوا ؟ فأنـت لا تقـول هـذه العبـارة إلا حينمـا يفعلون أمرين اثنين معا الاول : الامتناع عن الأكل والثاني الصمت لحد تلك اللحظة ! لأنه سؤال يتضمن إنكارا على امتناعهم عن الأكل ، فلم يفهم الجرجاني الامر من صيغة الكلام أيضاً مثلما لم يفهمه من القصة .

قال تعالى : [ومن يكسب خطيئةً أو إثماً ثم يرمِ به بريئاً فقد احتملَ بهتاناً وإثماً مبينا]

قال الجرجاني : (الشرط كما لا يخفى في مجموع الجملتين لا في كلّ واحدة منهما على انفراد ولا في واحدة دون الأخرى لأننا أن قلنا : أنه في كلّ واحدة منها على الانفراد وجعلناهما شرطين ، وإذا فعلنا ذلك اقتضتا جزاءين وليس معنا إلاّ جزاءً واحداً وان قلنا أنه في واحدة منهما دون الاخرى لزم منه إشراك ما ليس بشرط في الجزم بالشرط وذلك مالا يخفى فساده) .

أقول : أن الذي لا يخفى فساده هو كلام الجرجاني . فهذه الآية فيها هندسة هي أبعد شيء عن عقل الجرجاني . الا يلاحظ هذا المتعسف وجود شرطين فعلاً في جملة الشرط وجزاءين في جملة الجزاء ؟

الا يلاحظ هذا المتعسف أن أحد الشرطين تضمن شرطين آخرين تفرعاً على الشرط الاول ؟ وان أحدَ الجزاءين هو نفسُ الشرط الاول بأحدِ فروعه مع إضافة (مبينا) ؟

فهذه الآية العجيبة تضمنت جميع الاحتمالات المؤلفة من الشرط والجزاءات المتعددة في آن واحد .

الشرط الاول : يكسب خطيئة أو أثماً .

الشرط الثاني : يرم به بريئاً .

الجزاء العام : احتمل بهتاناً (بالرمي) و (أثما) كان خافياً فأصبح (مبينا) بالرمي أيديهم .

هذا يعني إذا رجعنا للشرط الاول والثاني وجزاءيهما :

أ . أن من يكسب خطيئة ـ ولم يرم بها بريئاً فلا تصل تلك الخطيئة الى درجة الإثم بل تبقى خطيئة .

ب . ومن يكسب إثماً ولا يرم به بريئاً ـ فقد اكتسب إثماً وحسب .

ج . ومن يكسب خطيئة ويرم بها بريئاً فقد احتمل بهتاناً وإثماً (بالرمي) .

د . ومن يكسب أثماً ويرم به بريئاً فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً .

وهذه الاحتمالات المتكونة من الآية .. والتي لا يعقلها الجرجاني وأمثاله !

فالخطيئة تتحول الى اثم بالرمي ، والإثم يتحول الى إثم مبين بالرمي وكل من العمليتين هو بهتان .

وسبب ذلك هو : وجُود (أو) في الشرط يقابلُه العطفُ بالواو في الجزاءِ !

ووجودُ الإثمِ في الشرط وتحوله الى إثمٍ مُبينٍ في الجزاء .

ووجود بهتانٍ في الجزاء وغيابه في الشرط .

قال في آخر كلامه بشأن الأوصاف السابقة :

" أنا نعلم أن الجزاء أمر يتعلق إيجابه بمجموع ما حصل من

الجملتين فليس هو لاكتساب الخطيئة على انفراد ولا لرمي البريء على الإطلاق بل لرمي البريء بخطيئة كانت من الرامي " !

أقول : فكيف زعم أولاً أن الشرطَ واحدٌ والجزاء واحدٌ ؟ فهذا اعتراف بوجود شرطين ؟

وما علاقة هذه النتيجة الواضحة كلّ الوضوح بالتخريج النحوي الذي انبهرت به الأمة اللغوية ؟

أليس الله هو القائل : [ومَنْ يكسْب خطيئة أو أثما ثم يَرم به بريئا] ؟

لأن الله ما قال : ومن يكسَبْ أخوه أو ابنُ عمه خطيئة أو أثما ثم يرم به بريئا ، ليأتي الجرجاني ويوضّح لنا أن الخطيئة (يَجبْ) أن تكون من الرامي ؟ نعم لو رمى عن أخيه وابن عمّه بريئا فهو كالرامي الاول لا فرق .

انتبهوا يا أمة اللغة والنحو ! انتبهوا قبل فوات الأوان !



ص - 251 . فصل تحت عنوان : هذه فصول شتى في أمر اللفظ والنظم . قال:

(فيها فضلُ شحذٍ للبصيرة وزيادة كشف فيها من السريرة وغلط الناس في هذه الباب كثير) !

شرح الجرجاني علاقة اللفظ بالمعنى لإثبات شيئين متناقضين ، ويبدو أن هدفه هدم المعاني الحكمية لتراكيب اللغة عموماً وتحويلها الى لغة (سوفسطائية وخالية من المعنى المحدد الذي ترمي (البلاغة) كعلم الى نقده من جهة المعنى وجهة اللغة. فقد تحامل على اللغة من حيث هي لغة ، وعلى معنى اللفظ من حيث هو لفظ مجرّد.. وأذا تنزلت عن مناقشة كلّ ذلك وظننت أن الجرجاني يعتني بالنظم فاجأك أيضاً أن النظم ليس هو النظم الذي هدفه إبراز المعنى لأنه من هذه الجهة يحاول تسخيف أولئك الذين يعتنون بالمعنى الحاصل من النظم فماذا يريد الجرجاني إذن ؟ لا يريد سوى هدم اللغة كلها وهذا من أوضح الأمور إذا قارنت كتابه (دلائل الإعجاز) بما ذكرته لك في القسم الاول من كلماته في البلاغة واعتداءه على (الصدق) وتأييده للكذب في الفصل المعنون بعنوان (دفاع عن الكذابين) وهو الفصل (7) .

وهاهو في هذا الكتاب يحتال لذلك بوسيلة أخرى :

قال بعد أن جاء بشواهد شعرية متضادة في المعنى وهي (متقاربة في قوة النظم) استعملها كتمهيد للوصول الى غايته :

(ومعلوم أن سبيلَ الكلام التصوير والصياغة وأنّ سبيل المعنى سبيل الشَيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه ...) .

وهذا الكلام صحيح لحّد الآن ولكن انظر ما قال بعده :

(فالفضة والذهب يصاغ منهما خاتم أو سوار فكما أن محالاً إذا أن أردت النظر في صوغ الخاتم وفي جودة العمل ورداءته أن تنظر الى الفضة الحاملة لتلك الصورة، كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام أن تنظر في مجردِ معناه) .

قل لي بربك أتعد هذا الرجل معتوها ألم دجّالاً ؟

ألم يمثل المفردات كونها (أداة) لصياغة المعنى كما الذهب مادة لصياغة الخاتم؟ أليس الخاتم في هذا المثال هو مثلٌ للمعنى ؟

فكيف يعرف الناظر العمل ورداءته ؟ أليس الجرجاني هو الذي يطالبه أن لا ينظر الى الذهب بل ينظر الى صياغته ؟

بالطبع الجرجاني ما كان يحسب أن أحداً سينظر في عباراته كلمة كلمة ويحاسبه كما افعل الأمثلة ! أليس هو الذي شبّه الخاتم بالمعنى ؟

واذن فعليه أن ينظر للخاتم لا للذهب أو الفضة ؟

واذن فالناظر في الكلام يجب على هذا التشبيه أن ينظر للمعنى لا للمفردات لان مثل المعنى هو مثل الخاتم ، فكما ينظر للخاتم ينظر

للمعنى ؟

فكيف يأمره الجرجاني في نفس العبارة ألا ينظر للمعنى ، ويأمر الصائغ أن ينظر للخاتم ؟

نعم أن الجرجاني ليس غبياً الى هذا الحد ولكنه دجّال اكثر من هذا الحد .

ثم قال : (وكما إننا لو فضّلنا خاتماً على خاتم بان تكون فضة هذا أجود أو فصّه انفس لم يكن ذلك تفضيلاً له من حيث هو خاتم) .

نعم سيكون تفضيلاً له من حيث أن مادته انفس ثمناً لا من حيث صياغته .

ومادة الكلام هي المفردات والمفردات عند الجرجاني ليس واحدة من حديد والأخرى من ذهب لان الصياغة والنظم يعطيان للمفردة رونقها ! بماذا ؟

بكونها تتركّب لأداء المعنى الواضح الجلي المقبول والمعقول .. فما علاقة المثل المضروب بنظرية النظم ! إذا كان الجرجاني في النهاية لا يؤمن بتمايز المفردات ولا يؤمن بالمعنى معاً ؟ ثم قال :

(كذلك إذا فضلنا بيتاً (أو كلاماً) من اجل معناه أن لا يكون تفضيلاً له من حيث هو شعر أو كلام وهذا قاطع فاعرفه) .

ماهو القاطع ؟ وما هو الذي عرفناه من قبل حتى يمكننا أن نعرف هذا ؟

كيف إذن نفضّل كلاماً على كلام إذا لم ننظر للمعنى المتحصل من الكلام ؟

ما هي في الأساس فائدة الكلام أهي لأداء المعنى ألم لمجرد الهذيان ؟

إذا لم ننظر للمعنى فهل يقترح الجرجاني أن ننظر الى المفردات كيف تتركّب مع بعضها فإذا كانت متلائمة نكتفي بذلك ولو لم تؤدي الى أي معنى ؟

أني لا اسأل الجرجاني بل اسأل أولئك الذين عبدوه ولازالوا يعبدونه : من منكم يرفع رأسه ليشرح لنا نظرية الجرجاني فيقدر المرءُ على إصدارَ حُكمٍ نقدّي وفق تلك الترهات التي أسميتموها نظرية النظم ؟

تنبيـــــه :

حيلة الجرجاني في المثل السابق تركّزت في تلبيس الامر على القارئ بسابق علم منه وقصد الى ذلك ـ فأني قد دعوتك مراراً أن تقرأ كتابي هذا بتأن وتفكّر وتركيز ذهن :

لأن الخاتم فيه شيئان منفصلان : مادته ونفاستها وصياغته المتمثلة في نقشه فرب مادة نفيسة بنقش رديء وبالعكس .

أما الكلام فصياغته من مادته الأصلية وهي المفردات لا ينتج منه

شيئان كالخاتم بل شيء واحد هو (عبارة ذات معنى) . فالمعنى والصياغة في الكلام هي شيء واحد بخلاف الخاتم الذي صياغته شيء ومادته شيء آخر لكل منهما قيمته .. فافهم ذلك فهو الامر القاطع قطع الله رقاب الكذابين .

لأن الصياغة الرديئة في الكلام تؤدي الى رداءة المعنى بخلاف الخاتم فالصياغة الرديئة لا تؤثر على قيمة الذهب ، فتأمل في حيلته هذه ، إذ جعل الذهب مثلاً للمعنى.

<u>تنبيــــه آخــر</u> :

أراد الجرجاني من الفصل السابق أن يُعلّم القارئ النظر الى التراكيب من حيث هي تراكيب لا معاني !

ولا فائدة من ذلك بالطبع إلاّ ما يحلم به الجرجاني من هجر الأكل للقرآن وترك التدبر في معانيه ، ولذلك اكثر ما استطاع من الشواهد الشعرية الاعتباطية المعنى وأنهى الفصل بدسيسة حيث قال :

(.. ليس كلامنا يفهم من مفردتين نحو (قعد وجلس) ولكن فيما يفهم من مجموع كلام ومجموع كلام آخر ، نحو أن تنظر في قوله تعالى [ولكم في القصاص حياة] وقول الناس (قتل البعض إحياء للجميع) فأنه وأن جرت عادة الناس أن يقولوا في مثل هذا أنهما عبارتان معبرهما واحد فليس هذا القول قولاً يمكن الأخذ بظاهره إذ

المفهوم من أحد الكلامين غير المفهوم من الآخر) . انتهى !

وهكذا ينتهي الفصل من غير أن يوضح الجرجاني ما هي ميزة أحدهما على الأخر ... وهكذا يودع الجرجاني في خلد القارئ أن تساوي العبارتين هو (مما جرت عليه عادة الناس) !

فمن هم الناس قبل الجرجاني الذين من عادتهم تساوي العبارتين ـ عبارة الخالق وعبارة المخلوق ؟

اللهم غفرانك : نعم هناك فعلاً من قال (... لوّ شئِنا لقُلنا مثلَ هذا إنْ هذا إلاّ أساطيرُ الأولّين) .. لكن الجرجاني جعلها من عادة كلّ الناس !

قول القصدية
في العبارة القرآنية والعبارة الجرجانية

أوحى الجرجاني للقارئ في المقارنة الآخر أن العبارة القرآنية كلام وكلام الناس كلام ـ ومن يدري لعله لولا الخوف أعلن أن عبارة الناس افضل من العبارة القرآنية .. وكأنه يدفع القارئ دفعاً ليؤمن بذلك .

ومن هنا نعلن للملأ أن هذه العبارة ما وجدت لها أثراً ولا عيناً في أي مصدر تاريخي أو معجمي أو لغوي وإنها من وضع الجرجاني نفسه ! لأن عبارتهم الجاهلية هي (القتل أنفى للقتل) .

ومن يدري لعل البعض ممن أغواه شيطان الجرجاني يظن فعلاً أن العبارة يمكن مقارنتها بالعبارة القرآنية ؟! وهي قوله (قَتلُ البعضِ إحياءٌ للجميع) .

لذلك نقول أن عبارة الجرجاني أو (الناس) هي عبارة خاطئة ولا تساوي نقيراً لا في عالم المعاني ولا في عالم البلاغة !

لان قوله (قتلُ) بدأ بالقتل .. والقتل ظلم عظيم والبدء به جهل في الحُكم ..

والعبارة القرآنية ذكرت (القصاص) والقصاص عقوبة على القتل لا ابتداء في القتل فالفارق بينهما هو الفارق بين الحق والباطل .

وقوله (قتل البعض) من هو هذا البعض ؟ في حين خلت العبارة القرآنية من ذلك فهل تنصح العبارة بقتل نسبة من الناس في كلّ زمان لكي يعيش الآخرون ؟!.

وقوله (إحياء) للجميع ، هل الجميع موتى فيكون في قتل الأحياء إحياءً للموتى؟

وقوله (للجميع) أن كان يقصد الجميع من الأحياء الباقين فكيف يحييهم وهم إحياء أصلاً ؟ وما علاقة (الجميع) بقتل البعض ؟ إنما العلاقة مع البعض وإن كان القصد يحييهم دوماً فهو باطل لأنهم لا بد أن يموتوا !

بينما ذكرت العبارة القرآنية أن [لكم في القصاص حياة] - وحياةٌ

نكرة غير معرّفة ولا معلومة والمعنى زيادة معينة في آجال بعضكم من جهة قتل القاتل ـ فيقل لذلك القتل بهذا الردع ومن جهة قلة عدد القتلة بالقصاص ومن جهة تطبيق العدل والحكم الإلهي . وقال (لكم) ولم يقل إحياء الجميع !

فأي أحمق في هذا العالم يقارن العبارة القرآنية المحكمة من جميع جهاتها لغة ومعاني وألفاظاً ونسقاً وجمالاً بالعبارة الجرجانية الكاذبة في كلّ لفظ من ألفاظها المخزية بمعانيها المتناقضة في داخلها ؟! وإن كنت تشك فتأمل وإن كنت تشك فترجم العبارتين الى (كفّار) من قوم آخرين ولا تخبرهم بل سلهم فقط أيهما المحكمة البليغة وأيهما الهذيان ؟

لا غيرة على القرآن ولا غيرة على البلاغة

فأين غيرة الجرجاني على الدين وعلى القرآن وقد ختم الفصل الآنف بمثل هذا الإيحاء الى تساوي العبارتين عند الناس ؟

أين هي غَيرتُه على القرآن وقد اكتفى بالقول أن هذا الاعتقاد لايمكن أن يؤخذ به على ظاهره ، فلم يطلعنا على ظاهره فضلاً عن باطنه ؟

وقبل ذلك أين هي غيرته على البلاغة .. وفي هذا الأمر مجال واسع لإظهار البراعة في البلاغة ؟

كلا .. إن المدافع عن أكذب الكلام وعن مقولة (أحسن الشعر أكذبه) لن تطيعه نفسه للدفاع عن أصدقه .! ولو كان أبلغ الكلام .

ومرت ألف سنة ولم يرفع أحد من تلامذة الجرجاني وما أكثرهم عقيرته للدفاع عن الآية أو للدفاع عن البلاغة أو للدفاع عن الصدق !

[الجرجاني ولد سنة 400 هـ ومات سنة 471 هـ]

يتلخص كلام الجرجاني في الفروق بين العبارتين : (زيدٌ منطلِق) و (زيدُ المُنطلق) في أن الأولى تفيدُ الإخبار عن انطلاق زيد ، والثانية تفيدُ الإخبار عن أن المنطلق المعلوم انطلاقه للسامع هو زيدٌ دون غيره ـ فتأمل تجد هذه الجملة وافية وإن هذا الأمر واضح بهذا السطر الذي كتبناه وغني عن شرح صفحتين كاملتين أبى الجرجاني الاّ أن يجعلهما بخصوص العبارتين ..! فهو هنا يسهب ليوضح الواضحات وهناك يصمت حينما يتعلق الأمر بالمقارنة بين الترهات والآيات البيّنات .

لكنه ختم الشرح بواحدة من مسوداته حينما أعلن أن العبارة التالية (زيد المنطلق وعمرو) لا تصّحُ بأيّ حال من الأحوال . هذا نص كلامه :

(ذلك لأنك أردت أن تثبت انطلاقاً مخصوصاً قد كان من واحد فإذا أثبته لزيد لم يصح إثباته لعمرو ثم إذا كان الانطلاق من إثنين فإنه ينبغي أن تجمع بينهما في الخبر فتقول زيد وعمرو هما المنطلقان لا أن تفرق فتثبته أولاً لزيد ثم تجيء فتثبته لعمرو.) انتهى كلامه .

إذن فالعبارة الصحيحة هي إحدى عبارتين (زيد منطلق وعمرو) للمعنى الأول أو (زيد وعمرو هما المنطلقان) للمعنى الثاني أما عبارة (زيد المنطلق وعمرو) فهي خاطئة من جميع الجهات ... لا

تصح خبراً عن الفاعل الذي هو إثنين كما تصح الأولى ولا تصح خبراً عن الحال كما تصح الثانية .

هذه هي براعة الجرجاني ! وهذه هي قدراته اللغوية !

ما درى أن السائل لو سأل : من المنطلق من الناس وأجابه المجيب : زيدٌ المنطلق .. ثم قال : وعمرو لصحت العبارة من جميع الوجوه !

ولكان المجيبُ قد أثبت أن الانطلاق المعلوم وقع من اثنين الأول زيد والثاني عمروا فأي ابله في هذا العالم يحكمُ على الجملة بالخطأ وللجملة مجال واسع للاستعمال؟

فما أدراه أن المجيب لا يرى الا واحداً والناس في سباق مثلاً فقال : زيدُ المنطلق ثم بعد لحظة رأى الآخر فقال وعمرو ثم رأى بعد ذلك الجرجاني منطلقاً في غيّه وغروره وتبجحه فقال .. والجرجاني .. فلماذا لا تقع إجابته صحيحة ؟

بل يصح أي عدد آخر معطوفاً على (المنطلق) الاول ، بل يصح لو قدّم الحال أو الخبر .. إذ لو سأل السائل : من المنطلق من الناس وقال المجيب : المنطلق زيد وعمرو ومالك .. وسعيد .. الخ لصحت العبارة .

فانتبهوا يا أرباب العربية الى (إمام بلاغتكم) .

انتبهوا الى مقاصده الأخرى من وراء ذلك والتي تجدونها في الفصول فأن إيضاح هذا الكم الهائل من الاعتباط من قبل رجل واحد



هو أمر غير معقول ، وإنما أذكر لكم نماذج وأوضح لكم المسالك .



14. نموذج آخر من لغويات الجرجاني

زعم الجرجاني في قول الشاعر :

إذا أتيتَ أبا مروانَ تسألُهُ   وجدته حاضِراه الجودُ والكرمُ

زعم أن غِنى الجملةِ عن الواو (وجدتُه وَحاضراه الجود والكرم) له سببان :

الأول : أن وجدته هنا ليست مما تأخذ مفعولين ولكنها المتعدية الى مفعول واحد كقولك : (وجدّتُ الضالة) . والثاني أن لتقديم الخبر الذي هو حاضراه تأثيراً في الغنى عن الواو .

وشرح ذلك بقوله : أنه لو قال : وجدته الجود والكرم حاضراه لم يحسن حسنه الآن وكأن السبب في حسنه مع التقديم أنه يقرب في المعنى من قولك : وجدته حاضره الجود والكرم !

إنّا نسأل الأمة اللغوية العربية والاستشراقية معاً عن معنى هذا الهذيان ؟

كيف يكون الفعل (وجدت) هنا بمفعول واحد ؟ وهل يتم المعنى بقوله (وجدته) حيث الضمير هو المفعول الاول ؟ أم أنه لا يكتمل الا بالجملة الخبرية التي هي موضع نصب على الحال تقوم مقام المفعول الثاني ؟

وقارنه بقوله : وجدت الضالة : في حين أن الجملة مختلفة تماماً : فهنا وجد الضالة نفسها لا على حال معين والصحيح هو المقارنة

مع قولك :

وجدت الضالّة غارقةً في النهر . فأنظر الى حيله ومكره وخداعه لأنه من المحال أن تخفي على الرجل هذه الأمور الظاهرة .

وأفرد حاضراه الى : (حاضره الجود والكرم) لإثبات حسنه وغناه عن الواو فما علاقة المفرد والمثنى بالموضوع المتحدّث عنه ؟ أليس التقدير بالواو أو الغنى عنه يبقى هو نفسه : وجدته وحاضره الجود والكرم أو وجدته حاضره أو وجدته وحاضراه أو كما في البيت بغير واو ؟ ليست الجملة غنيةً عن الواو بل هي مع الواو ذات دلالة وبغيرها ذات دلالة أخرى ، ومع الإفراد لها دلالة ومع التثنية لها أخرى..! وإنما البراعة هي في إيضاح هذه الفروق الدلالية المعلومة بالسليقة والتي لا يمكن للعوام التعبير عنها بالرغم من شعورهم بالفوارق وهُوَ أمرٌ لم يفعله الجرجاني ولا تلامذته ، ولا أسلاف الاعتباط ولا أخلافهم . إن وجود الواو يفيد في إيقاع الوجدان على الجود والكرم عطفاً على وجدان الممدوح ، وغياب الواو إنما يشعر بوجدان الجود والكرم حال وجدانه بغير عطف وكأنهما أصبحا جزءً منه وحالاً متلبساً فيه كلّ حين لا ينتظر حضورهما أو وجدانهما بعد وجدانه .



في ص - 219 :

في قولهم (قمت .. وأصّك وجَهه) - قال الجرجاني : ليست الواو فيها للحال وليس المعنى قمت صاكاً وجهه ولكن : أصك وجهه !

ومن الذي قال أن الواو هنا للحال ليرد عليه الجرجاني ؟ ومن هو الذي يشك أن المتحدث يريد وصف حدث مضى بتجسيده في الحاضر وعطف الحركة على قمت فيبدأ بالأمر الواضح وينتهي دوماً بالخطأ الفاضح :

فأراد أن يثبت هذا (الجديد) المكتشف ويبطل مزاعم قوم (وهميين) لا وجود لهم فقال : هو مثل قوله :

ولقد أمّر على اللئيم يسبني فمضيت ثم قلت لا يعنيني

قال وكما أن (أمّر) ههنا بمعنى مررت فكذلك (وأصك) بمعنى صككت !

ما علاقة هذا بذاك ؟ وما هذا التناقض حيث قال ليس هو صاكاً ولكن أصك ثم يقول بمعنى صككت !!؟

فان قوله : قمتُ : حدثٌ وقع بالماضي وقوله وأصك : نقل من الماضي الى الحاضر لتجسيد الحركة بحادث معين وقع سلفاً.

أما البيت فمراده في المضارع وهو صفة مستمرة للشاعر . كونه يمر على اللئيم دوماً وحاله أنه يسبّه .. وحال الشاعر دوماً أنه

يمضي يقول لا يعنيني !

وكان بمقدوره أن يقول : ولقد مررت على اللئيم يسبني ـ أي وهو يسبني ولكنه كان سيحصر ذلك بواقعة واحدة معينة في الماضي بينما هو يريد أن هذا الفعل يتكرر من اللئيم ـ وإن حاله دائماً أنه يمضي ويقول لا يعنيني .

نحن نناقش الجرجاني على قواعده وعلى مسلّمات القوم النحوية والبلاغية وأسرار فإن لجملة (قمت . وأصك وجهه) .. تفسيراً آخر على منهجنا .

هذه العبارة وأمثالها لا زالت مستعملة يومياً باللهجة العامية بصورٍ مختلفة فيقول المعجب بنفسه مثلها كقولهم :

(فقمت وأضربه على رأسه) ـ ولا يقول وضربته ! ومعناها : (فقمت "وحالي في القيام" أني أضربه على رأسه) . وهذا على تقديرنا الذي ينطوي على جملة لا ضرورة لذكرها تفسيراً للفعل المضارع .

وكما ذكرت لك يحاول القائل نقل الذهن بالفعل المضارع لتصوير الحال في الزمن الحاضر بدلاً من الماضي الذي أكده الفعل الماضي (قمت) . فكأن السامع تصوّر المشهد ، وعاد المتكلم ينقل الحدث من مشهد معاين في الزمن الحاضر وهذا هو سبب الالتفات الزمني الكثير التداول.

ولكن فهم النحويين القدامى ومن جاء بعدهم (للحال) أنه لا

يجوز الاّ عند النصب مثل (قمت ضارباً له على رأسه) ـ استدعى تفسير العبارة وتقدير زمن مغاير لزمنها وصرفها عن الحال وهو خطأ .

وحقيقة الامر أن الواو هي واو الحال بصوره المختلفة وهي تتقلب ما شائت في التراكيب .. ومن هنا ذكرنا مرارا أن القواعد النحوية وضعت جزافاً وبتعسف حتى إذا اسقط في أيديهم ورأوا أن الشواذ عن القاعدة أصبحت اكثر من الجارية في القاعدة وضعوا لها قواعد استثنائية أو تفسيرات جزافية مثل هذه وغيرها بالمئات .

وهذا واضح من سوء تقدير الجملة ، والفعل المضارع ـ حيث قدّره الجرجاني بالماضي على نسق قمت فقال (قمت وصككت وجهه) !

ترى فما الذي جعل القائل يقول وأصك بدلا من صككت ؟ وهل كان يعجزه أن يقول : (صككت) ؟ وما الجديد الذي جاء به إذا قدّر زمناً مغايراً للزمن الذي قصده القائل ؟

إن هذا معناه أن الجرجاني لم يفسّر العبارة .. اللهم الاّ كمن فسر الماء بعد الجهد بالماء ! لأنه ناقض نظريته في النظم بتغيير نظم اللفظ .

فانظر الى تقديرنا للفعل وتقديره وقارن الأمرين بنفسك .

تنبيــــــــه :

سقطت مرة أخرى نظرية الجرجاني في النظم وأتلفها بنفسه حينما جعل نظم (قمت وأصك وجهه) هو نفس معنى نظم (قمت وصككت وجهه) !!

انظر ص - 117 من دلائل الإعجاز ففيها يعرض الجرجاني معنى النظم !

حيث قال : (جاءني مسرعا ، وجاءني وهو يسرع ، وجاء وهو يسرع ، وجاءني وقد أسرع ، وجاءني قد أسرع :

فيعرف لكلٍ من ذلك موضعه ويجيء به حيث ينبغي له) .

ومعنى ذلك أن لكل تركيب من هذه التراكيب معناه وله موضعه !

فنسى الجرجاني ذلك كله وزعم أن أصك هو صككت !

مثلما نساها في عشرات المواضع الأخرى .. مثلما نساها عشرات التلامذة المتحمسين للجرجاني في مئات المواضع ، من شروحهم في البلاغة والخطابة والشعر وآيات القرآن والأحاديث ..

الصفحة 123 :

فصل بعنوان (مزايا في النظم بحسب المعاني والأغراض) .

1. شرح صفحتين في مزايا النظم .. بكلام لاطائل من وراءه مطلقاً .

2. ثلاثة أبيات من الشعر القديم .

3. بيت للعباس ابن الأحنف : قالوا خراسان أقصى ما يراد بنا ..

4. شاهد ثلاثة أبيات لابن الدمينة . إلفات الى الفصل والاستئناس في قوله (تريدين قتلي قد ضفرت بذلك) .

5. شاهد آخر ثلاثة أبيات للشطرنجي على لسان عُلية أخت الرشيد .

إلفات الى جملة قد احسب في قوله :

ما أعجب الشيء ترجوه فتحرمه   قد كنت أحسب أني قد ملأت يدي

6. شاهد آخر : بيتان لأبي داود (هكذا) وهو الأيادي شاعر جاهلي :

ولقد اغتدي يدافع ركني ..

7. شاهد آخر لابن البوّاب : أربعة أبيات آخرها :

وان قتل الهوى رجلا   فأني ذلك الرجل

إلفات الى العجز.

8. شاهد آخر لعبد الصمد ابن المعذل (ت 240 هـ) : آخره

يرفع عيناه الى ربه   يدعو وفوق الكبد اليسرى

إلفات الى موضع يدعو

9. شاهد آخر لجرير : آخره

صدع الغواني إذ رمين فؤاده   صدع الزجاجة ما لذاك تدانِ

إلفات الى : ما لذاك

خلاصة الفصل :

عدد الشواهد الشعرية : 20 بيت

عدد الشواهد القرآنية : لا يوجد

الموضوع : مزايا النظم بحسب المعاني والأغراض

اسم الكتاب : دلائل الإعجاز

إعجاز ماذا وإعجاز من ؟

تنبيـــه :

قد تقول أن قول الشاعر : وان قتل الهوى رجلاً فإني ذلك الرجل أجده كلاما جميلا ونظماً حسناً. ولكنك إذا حاكمته على الحق والمنطق وجدته كلاماً كاذباً فالمتكلم لم يقتل ومن هنا قال الجرجاني احسن الشعر أكذبه !

فهو يقصد هذه الأصناف وأشباهها

أقول : سبحان ربك رب العزة عما يصفون ! وماذا كنا نتكلم من أول ما ابتدأنا بكتاب النظام القرآني واللغة الموحدّة والمعنى الفعلي للألفاظ والحل القصدي والدلالات العامة ؟

ألم نقل انظر في الألفاظ كلها لفظاً لفظاً : فإذا نظرت في البيت وجدت شرطاً هو : (إن قتل الهوى رجلا) . ثم جواباً للشرط : فأني ذلك الرجل . فلم يقتل الهوى رجلاً بعد وإنما هو محمول على الشرط فلم يكذب الشاعر .

ألم نقل ثم انظر الى اللفظ ومعناه الجذري وقيمته قبل الاستعمال ثم أنظره في الاستعمال .. فإذا فعلت وجدت (قتل) على الأصل هو إيقاف الحركة عمّن وقع عليه الفعل وليس هو (إهلاك القتل بإخراج الدم) ، الا ترى أن الله تعالى قال (فلم تقتلون أنبياء الله) - وهم لم يقتلوا نبياً منهم على المعنى الاصطلاحي ولكنهم أماتوا سننهم وأوقفوا حركة شرائعهم فانظرلفظ " قتل" في معاني الحروف - بل انظر الفعل (□□□□□□□□في الإنكليزية والذي هو نفس اللفظ بتغيير بسيط تجد أحد استعمالاته الباقية هو (أوقف)[1] . (ثم انظر قوله (الهوى) وعمومه فلو قال (الحب) أو (الغرام) أو (العشق) لاختلف المعنى اختلافاً شديداً وهي عندهم مرادفات يحل بعضها محل البعض الآخر - لكنه قال (الهوى) - والهوى -

---

1 أنظره في معاني الحروف من اللغة الموحدة . حرف القاف

والهواء من مصدر واحد ومعناه الأصلي التخبّط واتباع الخيالات والأوهام بلا عقل أو رويّة ـ ولكنه أطلق على المحب لاتصافه بذلك ـ فقد صدق كلّ الصدق في ذلك بل فلسفياً طابق الحكمة المعلومة من التناقض بين الحرية والوجود ـ حيث الالتزام وجود والتخبط فناء ـ أو الالتزام بالعقل حركة وحياة ومجانبة العقل توقف وموت فما تجده من جمالية وحسن في البيت إنما مرجعه الى الصدق وصحة الوصف ودقة اختيار الألفاظ والتناغم والتلائم بين السبب والنتيجة بصورة منطقية . واعلم أن للمنهج القصدي رأي في البلاغة خلاصته أن الصدق ودقة الوصف وتوخّي الحقيقة بشغف وقوة ينتج لا محالة كلاماً بليغاً فالبلاغة ليست هدفاً ولا قصداً ولا غايةً ولا وسيلةً لبلوغ أمر ـ بل هي تحصيل حاصل للصدق عند المتكلم .. وقد ذكرنا أن بلاغة القرآن هي تحصيل حاصل لصدقه المطلق وانطباقه على حقائق الموجودات بأسرها ، بحيث أن المعنى الذي يشير الى حقيقة لا يمكن أن يشار إليه بدقة وصدق الا بعبارة واحدة فقط فلسفياً ومنطقياً وكل عبارة غير تلك ستكون كاذبة في جزء معين ولذلك صار القرآن ابلغ الكلام لأنه أصدقه . هذا هو خلاصة الرأي القصدي وهو نقيض البلاغة الجرجانية القائمة على الكذب والخلط بين المفردات بالمرادفات والجمود على المعنى الذهني الاصطلاحي للمفردة .





والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد النبي المختار وعلى آله الطيِّبين الطاهرين الأبرار

1